This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

24½ 57

Soc 7653

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)

26 April, 1872.

RELIGION ET SOCIALISME

Bruxelles. — Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, rue Royale, 3, in passe du Parc

RELIGION ET SOCIALISME

PAR

P. POULIN

Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.
(VIRG. *Eglog.* IV, v. 5.)

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15
Au coin de la rue Vivienne

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LIVOURNE ET A LEIPZIG

1867

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

Soc765.3

1872, Apr. 26.
Minot Fund.

PRÉFACE

. . . . . « Et voici quelqu'un s'approchant de Jésus, lui dit : Maître, quel bien ferai-je, pour avoir la vie éternelle ?

« Il lui répondit : Tu sais les commandements : Tu ne tueras pas. Tu ne commettras point d'adultère. Tu ne déroberas pas. Tu ne diras pas de faux témoignage. Tu ne feras aucun tort à personne. Tu honoreras ton père et ta mère.

« Le jeune homme lui dit : J'ai gardé toutes ces choses dès ma jeunesse; que me manque-t-il encore ?

« Et Jésus ayant jeté l'œil sur lui, l'aima et lui dit : Va et vends tout ce que tu as et le donne aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis, viens et me suis, ayant chargé ta croix.

« Mais quand le jeune homme eut entendu cette parole, il s'en alla tout triste, parce qu'il avait de grands biens. »

(Saint Mathieu, saint Marc, saint Luc, chap. xix, x, xviii.)

PREMIÈRE PARTIE

RELIGION

—

CHAPITRE PREMIER

DE L'INFLUENCE DIFFÉRENTE DES RELIGIONS ET DE LA RELIGION

I. Les trésors, que les religions nous montrent dans le ciel, n'ont pas pouvoir de nous dégoûter des moindres biens de la terre. C'est que, autant les religions sont prodigues de promesses, autant elles sont avares de démonstrations. Elles n'assurent rien ; et, pour tout le monde, comme pour le joyeux écuyer du chevalier de la Manche, le *moineau à la main vaut mieux que la grue qui vole*. Mais ce n'est pas par les fruits qu'ont donnés les systèmes religieux passés et présents, qu'il faut juger de la puissance possible de *la* religion. Ce que le dogme n'a pu faire, la science le fera.

En attendant, quand l'influence des religions n'est pas nulle, elle est le plus ordinairement mauvaise : nous trouvons que des deux idées qui entrent, comme éléments constitutifs, dans toutes les religions, l'une tend sans cesse à corrompre et à changer en mal, le bien qu'on pourrait attendre de l'autre.

Ce que les religions ont de bon, c'est ce qu'elles ont de vrai : l'idée d'une sanction ultra-vitale, réparation nécessaire de ce que nous appelons les désordres de la vie ac-

tuelle. Ce que les religions ont de mauvais, c'est ce qu'elles ont de faux : la supposition d'un Dieu-être, souverain maître, souverain juge, de qui dépendrait la sanction.

Du reste ces deux idées ne sont pas, comme d'ordinaire on le pense, nécessairement contemporaines. Le théisme a de beaucoup précédé le spiritualisme, au moins dans quelques sociétés. Nous en attestons la Bible tout entière, où l'on peut voir que les promesses ou les menaces faites au nom du ciel, ne regardent que la vie présente. Nous en attestons surtout le livre de Job : si, au temps où vivait l'auteur de ce livre, l'immatérialité de l'âme eût été seulement soupçonnée, se concevrait-il que dans les longs discours que tiennent au patient, pour le consoler, tous ses bavards d'amis, *verbosi amici*, et l'Éternel lui-même, un harangueur comme eux, il ne se trouvât pas un seul argument tiré de l'hypothèse de notre survivance? Nous devons même supposer que, lorsque cette hypothèse se fit jour, ce ne fut pas sans causer un certain scandale parmi les premiers croyants; nul doute qu'ils n'aient d'abord vu, dans une communauté d'essence entre Dieu et l'homme, comme un amoindrissement de l'objet de leurs adorations. Aussi l'*âme*, au lieu de supplanter *Dieu*, lui resta-t-elle subordonnée. Il n'y a encore jamais eu de société sans Dieu.

Or, nous avons nécessairement créé Dieu à notre image ; où aurions-nous pris les éléments de Dieu, si ce n'est en nous ou autour de nous? Comment, à moins d'en faire un singe ou un oignon, en aurions-nous fait autre chose qu'un homme? Et, puisque d'une part l'idée de Dieu ne peut avoir quelque influence sur notre conduite, qu'à la condition que ses dispositions et ses décisions à notre égard, soit par rapport aux biens terrestres, soit par rapport aux biens de l'autre monde, nous semblent susceptibles de varier et de se modifier sans cesse, selon nos mérites et nos démérites ; puisque, d'autre part, Dieu est un être à sentiments humains, tour à tour bon ou terrible, miséricordieux ou sévère, indulgent ou jaloux, dont il nous est donné d'attendrir le cœur

et de désarmer la colère, n'est-il pas fatal que ce soient nos actes envers lui personnellement, c'est à dire notre plus ou moins de fidélité au culte qui lui est dû, qui déterminent ses sentiments envers nous et nous attirent son courroux ou nous vaillent sa bienveillance?

Comment, disons-nous, lorsque Dieu nous apparaît nécessairement à la manière de ceux qui se prétendent ses plus vives images sur la terre, les moyens que nous emploierions pour gagner le ciel ne seraient-ils pas exactement les mêmes auxquels on a recours, sous un régime de bon plaisir, pour gagner les bonnes grâces du prince, c'est à dire les protestations d'obéissance aveugle, de profonde humilité, etc.? C'est donc très justement qu'un philosophe trop peu connu nous a montré les fidèles se disputant les faveurs du ciel, comme les courtisans se disputent les faveurs du roi : le jardinier demandant de la pluie pour ses légumes, le vigneron, du soleil pour ses raisins, et l'un et l'autre, sans aucune considération des besoins d'autrui, d'après la maxime égoïste : chacun pour soi et Dieu pour tous. Il faut que comme on lutte auprès des rois de la terre, de complaisance, d'adulation, de servilité, de bassesse, on lutte de même auprès du roi du ciel, de génuflexions, de signes de croix, de roulements d'yeux, de battements de poitrine, de chuchotements de prières, etc. Les courtisans font assaut de flatterie, les croyants font assaut d'adoration. C'est à qui l'emportera sur ses concurrents par le zèle ou par la ferveur. Le dispensateur des grâces, roi ou Dieu, laisse tomber la rosée de ses bienfaits sur qui a l'heur de lui plaire, sans souci des mérites des compétiteurs : quand on est maître, n'est-ce pas pour faire comme on veut?

Et n'est-ce pas parce que Dieu n'est pas tenu d'être juste, que les gouvernements les plus prompts à entreprendre d'injustes guerres, ne laissent jamais leurs armées entrer en campagne sans avoir fait bénir leurs drapeaux? De même, et à l'exemple de ces gouvernements, les bandits élevés dans de bons principes religieux ont toujours soin, en partant

pour une expédition périlleuse, d'appeler la bénédiction du ciel sur leurs armes ; ou s'ils négligent ce devoir, c'est que quelqu'un des leurs le remplira pour eux : témoin cette femme Parang, que nous a fait connaître un procès de cour d'assises, laquelle au moment où son mari venait de la quitter, pour aller égorger et voler une pauvre vieille veuve, s'était mise à prier pour *la réussite de l'affaire*.

Les religions changent, mais leurs effets ne changent pas.

Qu'auriez-vous voulu qu'eût à craindre ou n'eût pas à espérer de l'Olympe, un païen habitué à respecter les dieux, surtout si ses richesses lui permettaient d'immoler sur leurs autels des troupeaux entiers de bœufs et de génisses?

Que voulez-vous aujourd'hui que n'espère pas ou que redoute d'en haut un parfait chrétien, exact à bien prier, assidu aux cérémonies du culte, ou tel autre qui aura peu pratiqué, mais qui laisse en mourant de l'argent pour se faire dire des messes ou pour doter quelqu'un de ces pieux asiles, où l'on n'a d'autre tâche que de louer le Seigneur et de glorifier son saint nom?

Point de théisme sans culte, et le culte c'est toujours le commerce des accommodements avec le ciel, toujours l'encouragement à faire le mal qu'on est sûr de racheter par la prière, par le jeûne et par tant d'autres moyens en usage. La crainte de Dieu n'empêche pas de commettre le crime; mais la confiance qu'on prend dans son inépuisable miséricorde nous rassure, après que nous l'avons commis.

Sans doute les croyances religieuses ne font pas que des scélérats; elles font aussi des saints. Mais, quoi que l'on dise des dévoûments qu'a inspirés le christianisme, est-ce bien en prêchant le mépris des choses de ce monde, qu'on provoque les sacrifices les plus utiles à la société? Et, outre que ceux qu'on doit aux religions, comme le dévoûment des martyrs, ne profitent guère qu'aux religions elles-mêmes, n'est-il pas vrai aussi que tant qu'il y aura des sœurs de charité, dont nous ne nions pas les services, il faudra qu'il y ait d'autres ordres religieux, qui passent leur

vie à prier et se condamnent aux austérités du cloître sans profit pour personne? Or le bien que procurent les premières peut-il entrer en balance avec le mal qui résulte du parasitisme des seconds ?

Nous pouvons nous dispenser de réfuter tous les arguments par lesquels se défend l'anthropomorphisme; il est quelque chose qui y répond victorieusement pour nous : c'est l'indignité de la gent dévote. Si nous trouvons chez elle tous les vices opposés aux vertus qu'on lui prêche; si, au lieu de nous édifier par son humilité, par sa douceur, par son oubli des injures, par son esprit de renoncement, le dévot ne nous montre qu'orgueil, rancune, amour de la vengeance, attachement aux biens de ce monde; si toujours ces hommes de Dieu, qui semblent n'aspirer qu'au ciel, sont si habiles à se faire la courte échelle pour atteindre aux meilleures positions de la terre; comment s'expliquera tant de contradiction, sinon par la pensée où l'on est que, pourvu qu'on soit en règle avec le ciel, il importe peu de quelle manière on agisse envers les hommes?

Admirons donc, tant que vous voudrez, les saint Vincent de Paul et les Fénelon et les sœurs de charité et les religieux du mont Saint-Bernard; mais tâchons que l'espèce s'en perde au plus vite, puisque c'est à ce prix seulement que nous pouvons être débarrassés de l'abominable engeance des dévots.

Le commencement de la sagesse, ce n'est pas, comme on le dit, la crainte du Seigneur; il faut reconnaître, au contraire, que l'idée de Dieu, je dis du Dieu rémunérateur et vengeur, est généralement l'altération de la conscience et la corruption de la morale. La sagesse ne peut commencer que là où il est compris que théisme est synonyme d'anthropomorphisme, et anthropomorphisme, synonyme d'idolâtrie ; toute la différence entre des Dieux et un Dieu n'étant que du pluriel au singulier (1).

(1) Le présent travail sur la question religieuse, extrait de la matière

II. Soit, nous dit-on; la religion ne rend pas les hommes meilleurs, mais elle les rend gouvernables. — C'est un autre point à examiner.

Nous accordons que l'anthropomorphisme a contribué à l'asservissement des peuples; il a donc, si l'on veut, servi l'humanité, en ce sens, que lorsque cet asservissement avait lieu, il était, à raison de l'ignorance commune, de nécessité sociale. Cependant nous n'admettrons pas, sur la foi de certains glorificateurs du passé, qu'un temps a été, où l'esprit de renoncement commandé par la religion régnait universellement, où la religion faisait directement accepter au peuple ses misères. Jamais elle n'a eu cette vertu, jamais la religion n'a dompté et assoupli des cœurs réellement enclins à la rébellion, au point d'en obtenir un assentiment sincère à leurs dures privations et au luxe insolent de leurs oppresseurs. Mais il est assez difficile, on l'avouera, d'avoir une attitude autre que celle de la soumission, lorsqu'on a pieds et poings liés, et tel était précisément l'état du peuple au temps où la religion lui prêchait avec le plus de succès la patience et la résignation. Ce qu'il est juste seulement de reconnaître, c'est que, pour un petit nombre d'esprits fiers et indépendants, ennemis et impatients du joug, comme en produisent les plus tristes époques, il est toujours une foule de natures basses, serviles, dont l'instinct est de se prosterner devant la force, force de la richesse ou force du sabre, et auxquelles il faut, pour elles-mêmes et pour les autres, une excuse de leur lâcheté. Or cette excuse, les esclaves la trouvaient dans une religion qui ne semble avoir admis Dieu que pour faire, des rois, ses délégués et ses lieutenants. Il est, en effet, si commode de se voir commander par le ciel une indignité à laquelle on est

d'un fort volume, n'offre que les principaux linéaments de notre œuvre C'est ce que devront se rappeler, pendant la lecture de ces rapides pages, ceux qui y remarqueraient le peu de développement de certaines idées.

naturellement porté! Voilà l'œuvre de l'anthropomorphisme : c'est de moraliser la bassesse, de faire de la servilité une vertu.

Somme toute, nous ne devons à l'anthropomorphisme que d'avoir contribué à rendre possible l'exploitation des masses, quand cette exploitation était la condition de la vie sociale; nous ne lui avons pas d'autre obligation; et les services qu'à ce point de vue il a autrefois rendus, ce serait un anachronisme et une folie de les lui demander aujourd'hui : son rôle est fini.

Absolument, en soi, toute erreur est un mal; cela nous suffit pour condamner l'idée anthropomorphique. Le moins d'ailleurs qu'accusent les désordres d'une société où les églises pullulent et regorgent de fidèles, n'est-ce pas l'impuissance de son culte ? Parce qu'il n'y a jamais eu de société sans religion, on se croit autorisé à dire : sans religion pas de société possible. On raisonnerait mieux en disant : il faut bien que l'influence de la religion soit nulle, si même elle n'est mauvaise, sans quoi, avec tant de religion, vivrions-nous d'une manière si criminelle et si misérable?

Mais nous marchons, par l'excès même de nos maux, à la réforme qui doit y mettre un terme. Car l'humanité ne peut périr, et le moment approche où il faut qu'elle périsse ou qu'elle se régénère. Or, ce n'est pas miraculeusement ; c'est par nous-mêmes que les lois du monde moral s'accomplissent. Et qu'y a-t-il que la vérité religieuse démontrée, pour fonder les vertus, sans lesquelles la société resterait à jamais irréformable? La base de la science sociale, c'est *la* religion.

CHAPITRE II

QU'EST-CE QUE LA RELIGION

—

§ 1. *Pourquoi il faut que la vérité se conquière.*

L'homme est libre — on nous permettra cette hypothèse, en attendant que nous y ayons substitué une démonstration. — Or c'est une conséquence de la liberté de l'homme, qu'il doive tout à lui-même, à ses efforts.

C'est parce que l'homme est libre, que, au lieu de n'avoir que sa vie à chercher, comme les bêtes, il faut qu'il travaille et lutte sans cesse contre la nature. C'est parce que l'homme est libre, que la vérité doit être pour lui de difficile acquisition. C'est parce que l'homme est libre enfin, que « lorsqu'une chose peut être de deux manières, elle est presque toujours de la manière qui paraît la moins naturelle. » (Arago, *Cours d'astronomie du Conservatoire*, leçon du 18 mai 1841.)

Nous voyons le soleil paraître le matin à un point de l'horizon, s'en éloigner peu à peu, et disparaître le soir au point opposé. Ce phénomène est possible de deux manières : par le mouvement du soleil, la terre restant immobile; ou par le mouvement de la terre, le soleil ne changeant pas de place. C'est de la première manière que la chose se ferait *naturellement;* c'est de la seconde, qu'elle a *véritablement* lieu.

Mais rien n'arrive, que lorsqu'il est d'absolue nécessité qu'il arrive : c'est une loi de l'ordre. Donc, tant que la connaissance des lois de notre système planétaire n'a pas été indispensable, on a pensé que la terre était immobile et que le soleil tournait. Mais à peine la vérité à cet égard fut-elle pressentie, qu'un homme se trouvait à qui elle révélait l'existence de nos antipodes ; et cet homme, dont le génie n'a pas attendu Copernic, cherchait et découvrait un monde. C'est que le temps était venu de la communication des deux continents, pour la civilisation de toutes les parties du globe.

La propagation de la vérité religieuse, que rendra bientôt indispensable la nécessité de la réforme sociale, est de même au prix de l'acceptation de deux idées les plus propres à choquer le sentiment général : la *non-existence de Dieu* et l'*insensibilité de tout le monde vivant au dessous de l'homme*. Mais si le lecteur veut bien se souvenir, qu'il est selon la raison des choses, que toute vérité importante se conquière ; s'il veut avoir toujours présent à l'esprit le mot d'Arago ; alors, au lieu de se défier de nos raisonnements, à cause de leur opposition aux idées reçues, ce sera à raison même de cette opposition qu'il y prendra confiance.

§ 2. *Comment les conditions de la réalité de la religion sont la non-existence du Dieu-être et l'insensibilité, conséquemment l'automatisme, des bêtes.*

I. Partout et toujours la base des religions a été l'existence d'un Dieu ; partout et toujours la religion a surtout consisté dans un culte rendu à Dieu. C'est que si le bon sens dit, d'une part, que rien ne se fait de rien et que l'idée de création est absurde, l'esprit a, d'autre part, beaucoup de peine à comprendre la possibilité d'une sanction, sans un maître souverain et un souverain juge, qui l'applique.

Cependant l'incompatibilité de l'existence de Dieu et de la liberté de l'homme est une vérité qui court les rues. Nous reconnaissons tous la prescience comme le premier attribut

de Dieu, et, en effet, un Dieu éternel pourrait-il ne pas être prescient? Or quelle contradiction n'est-ce pas, que Dieu sache de toute éternité ce que nous ferons, et que nous, en faisant nécessairement ce que Dieu sait que nous ferons, nous soyons pourtant libres? Nous avons d'ailleurs un autre argument de l'incompatibilité de l'existence de Dieu et de la liberté de l'homme, que la prescience de Dieu. Tout ce qui est fait est machine, et va uniquement à la fin pour laquelle il est fait; dans tout ce qui est fait, rien n'a lieu que par la volonté de celui qui l'a fait; c'est là une vérité axiomatique. Donc s'il existe un Dieu fabricateur souverain, nous ne sommes que des automates; et, comme c'est une idée contradictoire qu'un horloger fasse des horloges libres, il est de même contradictoire que Dieu ait *fait* l'homme *libre*.

Or quelle serait la raison d'être d'une sanction, s'il n'y avait pas de liberté, et conséquemment pas de mérite ni de démérite? L'existence de Dieu ne comportant pas la liberté de l'homme, Dieu et religion, au lieu d'être une seule et même idée, sont deux idées qui répugnent l'une à l'autre. Ce qui paraîtrait devoir être, le *naturel*, ce serait qu'il n'y eût pas de punitions et de récompenses sans un souverain maître rémunérateur et vengeur; le *vrai*, c'est que les récompenses et les punitions ne sont possibles qu'à la condition que ce maître n'existe pas. Et ainsi un abominable paradoxe se trouve être une incontestable vérité.

Par la nécessité de l'existence d'un libre arbitre, chez l'homme, la non-existence de Dieu est *a priori* démontrée. Mais si cet argument ne suffit pas, nous y joindrons, en attendant tous ceux que doit nous fournir l'étude de l'homme, l'axiome : *ex nihilo nihil*, rien ne vient de rien; d'où il résulte que l'idée de création est absurde, et qu'il n'y a pas plus de cause première que de cause dernière. A quoi nous ajouterons que, comme c'est un axiome aussi que rien ne retourne à rien, *nihil ad nihilum revertitur*, l'idée d'anéantissement n'est pas moins absurde que l'idée de création.

Les choses sont éternelles. Mais cela ne veut pas dire que

la terre que nous habitons, ni Mars, ni Vénus, ni Saturne, ni Mercure, ni Jupiter, ni le soleil autour duquel gravitent ces mondes et qui les éclaire, existent de toute éternité. Tout phénomène — comme l'indique ce mot — a un commencement, une durée et une fin; et cela est aussi vrai des grands phénomènes que des petits, de la terre que du moindre des vibrions. Tous les jours d'anciens mondes et d'anciens soleils disparaissent, et tous les jours il naît de nouveaux mondes et de nouveaux soleils.

On sait que notre planète n'a d'abord été qu'une masse en fusion; que peu à peu cette masse s'est refroidie dans l'espace, et qu'à mesure qu'elle s'est refroidie, et que la croûte autour du noyau incandescent s'est épaissie, il s'y est développé successivement, progressivement, parallèlement aux différents états du globe, tous les êtres qui ont existé ou qui existent, dans une coordination telle qu'on va par gradations insensibles du cristal jusqu'à l'homme. C'est là ce qu'on appelle la série continue des êtres.

Ici, s'il nous était loisible d'aborder les deux questions si intéressantes de l'*hétérogénie* et de la *mutabilité*, nous exposerions, comme quoi il est des êtres, mais les plus infimes, les plus rudimentaires, qui sont nés spontanément, c'est à dire à même le milieu général, ou en d'autres termes encore, qui sont des produits immédiats des forces générales de la nature; mais comme quoi aussi, ce ne serait que miraculeusement qu'un homme ou un cheval ou un éléphant se serait formé spontanément; comme quoi donc la progression des êtres s'explique par la mutabilité des espèces à l'aide des croisements; comme quoi enfin l'hétérogénie venant limiter la mutabilité, comme la mutabilité a limité l'hétérogénie, les animaux supérieurs, y compris l'homme, qui ont besoin de parents, ont pris naissance, chacun dans l'utérus d'une autre espèce organiquement la plus voisine, laquelle leur a servi de nourrice, d'où il résulte que l'homme a pu avoir pour berceau l'organisme du singe. Qu'importe d'ailleurs de quelle manière se soit formé l'organisme humain?

Ce qui importe seulement pour la question que nous allons traiter, c'est d'avoir une notion claire de la nature de la matière, qui prévienne des erreurs, comme celle où était tombé Descartes. Ce philosophe n'osait pas admettre l'attraction, parce que, si elle existait, disait-il, elle serait immatérielle, et qu'il ne peut y avoir que l'âme d'immatérielle. On voit par là qu'il n'y avait de matière pour Descartes que les corps, et que immatériel et incorporel étaient pour lui deux expressions synonymes. La vérité est que la matière, qui est force ou mouvement, selon qu'on la considère comme cause ou comme effet, est dans son principe incorporelle. Il y a force attractive et force répulsive, et c'est du jeu de ces forces que sortent tous les phénomènes. C'est à tort qu'on considère les corps comme doués de force attractive et de force répulsive; ils ne sont eux-mêmes que des résultantes de ces forces.

En résumé tout phénomène est essentiellement temporel. C'est un mouvement particulier qui apparaît un instant, pour rentrer bientôt dans le mouvement général. Mais les choses sont éternelles dans leur ensemble. Donc l'éternité des choses, c'est avec des mondes formés, d'autres en formation, d'autres à leur apogée, d'autres à leur déclin, l'univers ayant existé toujours, comme nous le voyons.

II. L'homme ne peut être libre qu'à la condition de n'être pas un ouvrage, de n'être pas fait, qu'à la condition qu'il n'existe pas un autre être, d'où il dépende. Donc pour que nous soyons libres, il faut qu'il y ait en nous quelque chose d'absolu, d'éternel, d'incréé, d'indépendant, tel que ce qu'on dit être Dieu, et qui ne peut être qu'à la condition que Dieu ne soit pas. Mais si l'existence d'un Dieu créateur est un obstacle à la liberté de l'homme, sa non-existence n'est pas la seule condition de notre libre arbitre. Il se pourrait très bien qu'il n'y eût pas de Dieu et que nous ne fussions encore que des machines. C'est ce qui serait, si nous n'étions que matière, puisque l'ordre matériel est exclusivement l'ordre de nécessité. Or nous verrons bientôt, que nous ne

sommes que matière, si les animaux, comme cela paraîtrait *naturellement* devoir être, sont sensibles comme nous.

Le penser procède du sentir; il est trop clair que si l'homme, par exemple, ne voyait pas, c'est à dire ne sentait pas par les yeux, il n'aurait aucune idée des couleurs, et qu'un homme qui vivrait, sans avoir aucun sens — ce qui n'est pas une idée contradictoire — serait un pur automate. Nous ne disons pas toutefois que l'idée de sensibilité est contradictoire à l'idée d'automatisme; il peut y avoir des automates sensibles. Ce que nous avons seulement à établir ici, c'est que la sensibilité étant la condition du penser, le principe immatériel qui existerait en nous, serait ce qui sent, serait la sensibilité.

Or nous ne raisonnons réellement, nous ne sommes réellement libres, réellement actifs, que si notre sensibilité est immatérielle. Dans cette hypothèse, et moyennant l'existence de deux principes : matière et esprit, tout s'explique dans notre nature : l'immatérialité, l'âme, l'esprit, c'est la sensibilité, la substance susceptible de sentir; le corps, l'organisme, c'est ce qui affecte ou modifie la sensibilité, ce qui fait sentir. Donc étant créé le mot *sensibler*, nous appellerons l'âme le sujet *sensiblable*, l'organisme, le phénomène *sensiblant*. Nous verrons ultérieurement sous l'empire de quelles circonstances, l'âme a conscience de sa sensibilité, devient active; et comment, grâce à des tendances opposées : tendances de raison et tendances de passion, correspondantes aux deux principes, il y a pour elle matière à choix.

Hors de l'existence de deux natures : matière et esprit, et de leur union, il n'y a personne. Un organisme seul est une machine, un fonctionnement, et non pas un être. Une âme est un être, une substance, mais conçue isolée, l'âme existe, seulement, elle n'a pas conscience d'elle-même et est absolument comme si elle n'existait pas. Nous voilà donc déjà à égale distance de deux systèmes également contradictoires : celui d'une nature unique, lequel implique que l'ordre matériel n'est pas exclusivement l'ordre de nécessité, ou que l'e-

sence du raisonnement n'est pas le libre arbitre ; et celui de l'âme pensante par elle-même, qui ne nous laisse que le choix entre ces deux absurdités : que le penser existe indépendamment du sentir, ou le sentir indépendamment des organes.

Nous disons que, si les bêtes sentent, la sensibilité est matérielle, auquel cas nous ne sommes que des machines, comme elles ; et en parlant ainsi, nous nous fondons sur ce principe, que l'ordre matériel est exclusivement l'ordre de nécessité. Notre dilemme est donc : automatisme universel ou insensibilité des bêtes, et il n'y aurait qu'un moyen d'y échapper, ce serait d'admettre l'immatérialité de la sensibilité chez les bêtes. Or c'est peut-être ce à quoi répugneraient peu une foule de gens, à raison de leur amour pour leurs chats ou leurs chiens ou leurs perroquets. Mais au bas de l'échelle des êtres, il en est chez qui la vie est divisible, et qui se reproduisent par boutures, comme certaines plantes, de telle sorte que d'un même animal, il se fait autant d'animaux différents, qu'on en fait de différents morceaux. Or l'essence de l'immatérialité est l'indivisibilité. Donc, il n'existe pas chez eux de principe immatériel. Et la série est continue.

Notre argument reste, et la question si les bêtes sentent ou ne sentent pas, est toujours pour nous la question de l'être ou du néant.

CHAPITRE III

DÉMONSTRATION DE L'AUTOMATISME DES BÊTES. — COMMENT IL SE CONCLUT DE LA PERSISTANCE DE LEUR INSTINCT

—

§ 1. *Pourquoi nous faisons cette démonstration, qui est superflue.*

La preuve de l'automatisme des bêtes résulte de la preuve de leur complète matérialité, et il suffit pour celle-ci du fait de la divisibilité de la vie chez quelques espèces. Les animaux ne sont que matière; dans l'ordre matériel tout a lieu fatalement. Donc les animaux ne sont, ne peuvent être que des automates naturels, des machines vivantes.

A quoi servirait à un matérialiste d'établir entre les prétendus actes des animaux et les nôtres une véritable identité? Prouverait-il ainsi que la bête est intelligente, comme l'homme? Pas le moins du monde. Il n'y aurait rien à conclure d'un pareil travail, sinon que l'homme est une machine vivante comme la bête, n'étant comme elle qu'un morceau de matière convenablement organisé, auquel cas les bêtes seraient des espèces d'hommes ou les hommes des espèces de bêtes, et la distinction entre l'homme et la bête n'aurait pas de fondement.

Mais puisque la matérialité et l'automatisme des bêtes n'excluent pas la matérialité et l'automatisme de l'homme, que gagnerons-nous de notre côté à chercher dans la vie extérieure des animaux la preuve de leur automatisme, qui

se trouve déjà dans le fait de leur matérialité? La question après cela aura-t-elle fait un pas?

Nous procéderons pourtant comme quelqu'un qui ne se rendrait pas bien compte du problème à résoudre; et, au lieu d'aller directement à la preuve de l'insensibilité des bêtes, ce qui serait prouver du même coup leur automatisme, nous nous attacherons d'abord à prouver leur automatisme qui n'a pas besoin d'être prouvé, absolument comme si c'était de cette preuve que dépendît celle de l'immatérialité de l'âme. C'est qu'il convient que la main qui dispense la nourriture spirituelle, la mesure à la force des estomacs qui doivent la recevoir; c'est que la plupart des esprits ne s'assimilent la vérité qu'à la condition qu'elle leur soit servie à très petite dose. Or l'insensibilité dans le monde vivant est une idée qui doit révolter le lecteur. Mais si consentant à étudier avec nous la vie de relation des bêtes, il vient à reconnaître, que tout ce qu'on attribue chez elles à l'intelligence s'explique très bien par un pur mécanisme, et ne s'explique même ainsi que de cette manière, alors familiarisé avec l'idée de leur automatisme, pourquoi ne ferait-il pas bon marché de leur sensibilité, qui dans l'hypothèse n'a plus de raison d'être?

Nous vous traitons, cher lecteur, comme un cheval ombrageux et difficile : pendant que vous vous cabrez, nous vous caressons, nous vous passons doucement la main sur l'encolure. Mais bientôt, dès que vous serez calmé, nous vous enfoncerons les éperons et il faudra bien qu'avec nous vous franchissiez le pas.

§ 2. *Identité de l'automatisme et de l'instinct.*

L'instinct existe-t-il? Et qu'est-ce que l'instinct? Voilà deux questions pour nous à résoudre, avant de nous faire de l'instinct un argument.

Qu'entend-on par le mot instinct? « L'instinct, dit Barthélemy Saint-Hilaire, est une manifestation d'*actes* sans con-

science ni volonté. » Nous ne trouvons à reprendre dans cette définition que le mot *actes*, lequel y implique contradiction : là où il n'y a ni conscience ni volonté, il n'y a pas *activité* réelle. Donc dans l'instinct l'animal n'*agit* pas ; il fonctionne.

C'est instinctivement que l'oiseau fait son nid, que l'abeille construit ses alvéoles, que le castor bâtit sa hutte. Donc dans ces différents faits, l'oiseau, l'abeille, le castor fonctionnent : l'intelligence est aussi étrangère à la construction du nid, des alvéoles et de la hutte, que l'est l'intelligence de l'homme à la circulation de son sang et à la digestion de son estomac.

Il faut que ce soit un point bien entendu : il n'y a aucune, absolument aucune différence entre l'hirondelle maçonnant son nid et l'arbre poussant ses feuilles, ses fleurs et ses fruits. Nous disons — et il importe d'insister, car rien n'est plus commun que d'admettre légèrement l'instinct et de raisonner ensuite comme si on le rejetait — que si c'est d'instinct que le castor construit sa hutte, l'intelligence n'intervient pas plus chez lui pour la construction de cette hutte, que l'intelligence n'intervient chez le pommier pour la production de ses pommes. En d'autres termes encore, le castor construit sa hutte comme une horloge indique les heures : mécaniquement, automatiquement. La moindre restriction apportée aux présentes propositions serait une négation de l'instinct.

C'est pourquoi aussi Condillac a cru devoir nier l'instinct ; il le fallait, pour qu'il fût toujours vrai de dire, qu'il n'y a idée si absurde, système si extravagant qui n'ait toujours quelque philosophe pour patron. Donc d'après le philosophe Condillac, les animaux ne doivent qu'à l'expérience les habitudes qu'on leur croit naturelles et n'apprennent qu'à force d'exercices et de tâtonnements à faire les choses nécessaires à leur conservation. « L'instinct, dit Condillac, n'est que l'habitude privée de réflexion ; mais c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent. Bref, il y a chez les bêtes

un degré d'intelligence que nous appelons instinct, et chez l'homme ce degré supérieur qui s'appelle raison. »

Il paraît que le philosophe Condillac ne s'était jamais trouvé dans le cas de voir, soit de petits poussins et de petits perdreaux, à peine éclos et traînant encore leurs coquilles, courir et chercher leur nourriture, soit de petits canetons, également au sortir de l'œuf, aller à l'eau et y nager comme père et mère. Autrement il lui eût fallu expliquer ces phénomènes, et comment l'eût-il fait? Est-ce en disant que le poussin, le perdreau, le caneton, durant les loisirs que leur ménage l'incubation, suppléent, à force de méditation — car que faire en un œuf, à moins que l'on ne songe? — aux exercices auxquels ils auront à se livrer, et que c'est grâce à d'habiles théories mûrement réfléchies, que nous les voyons se servir, en naissant, si habilement de leurs membres, pour tout ce qui nécessite leur conservation? Nous n'imaginons pas quelle autre raison il eût pu trouver.

Car, si Condillac eût admis, que c'est automatiquement que le caneton, en sortant de l'œuf, va à l'eau et nage, que lui eût-il répugné d'admettre, que c'est aussi automatiquement que le même animal fait tout le reste? L'automatisme de l'animal à l'âge adulte est-il un fait d'un autre ordre et plus inconcevable, que l'automatisme de l'animal à sa naissance?

L'instinct existe et il est tel que nous le définissons : un pur fonctionnement. Nous avons avec nous sur ce point toute la science. C'est instinctivement, d'après la science, que l'oiseau fait son nid, que le castor construit sa maison. C'est de même instinctivement qu'un pigeon, transporté dans un panier fermé à cinquante lieues de son colombier, retrouve son chemin dans l'air et a bientôt rejoint son nid et sa couvée.

§ 3. *De l'impossibilité de fixer les limites de l'instinct.*

C'est parce qu'on ne réfléchit pas aux merveilles de l'instinct, qu'on a tant de peine à admettre l'entier automatisme des animaux. Les naturalistes ont cru longtemps que chaque abeille construisait son alvéole. Alors la figure hexagonale des cellules s'expliquait par un pur mécanisme. Il devait arriver fatalement, comme l'explique Buffon, que chaque abeille cherchant à occuper le plus de place possible dans un espace donné, les cellules, à raison de la forme cylindrique du corps des abeilles, se trouvassent, par le fait d'une compression réciproque, hexagones. « Mais nous savons aujourd'hui : que dans les trois sortes de mouches, qui occupent une ruche, il n'y a que les mouches, dites ouvrières, qui exécutent les travaux de la petite république. Les mâles et les reines, loin de contribuer aux travaux publics, n'ont pas même reçu de la nature les organes et les instruments qui y sont propres ; il n'est donc pas possible que les choses se passent, comme l'explique Buffon ; autrement toutes les alvéoles auraient la même forme et la même dimension. Or les alvéoles destinées aux ouvrières sont plus petites et en plus grand nombre ; les logements des mâles sont en moindre nombre et plus grands ; et la même combinaison se retrouve pour les logements des reines, qui sont les moins nombreux et les plus spacieux de tous. »

« Les abeilles conservent encore l'hexagone pour les alvéoles des mâles, en se contentant de leur donner plus d'étendue ; mais elles abandonnent cette figure pour les cellules des reines, qui sont d'une forme arrondie, oblongue, et en tout assez irrégulières. Ainsi les ouvrières semblent avoir égard, dans la construction des alvéoles, à deux considérations : celle de la grosseur et celle du nombre des mouches, qui doivent y naître. »

Que vous semble maintenant du phénomène que nous vous signalons ? N'est-il pas bien nettement marqué au coin de

l'instinct? On ne niera pas, que ce ne soit un fait général appartenant à l'espèce entière, car il se produit invariablement, sans aucun changement ni en mieux ni en pis, partout où il y a des abeilles : telles sont aujourd'hui les choses de la ruche, telles elles ont toujours été. Or en présence de cette curieuse complexité de fonctionnement de la machine abeille pour la construction des alvéoles, qu'imaginerait-on à quoi l'instinct ne suffit pas?

Quoi! une même abeille construit des alvéoles de différentes formes, de différentes dimensions et en différent nombre, selon la forme, la taille et le nombre des insectes à loger; tout cela, qui de notre part demanderait raisonnement, réflexion, calcul, a lieu chez elles sans conscience et sans volonté, mécaniquement, automatiquement; et nous essaierions de fixer des limites à l'instinct! et nous dirions, en étudiant les différents phénomènes de la vie extérieure des bêtes : voici ce qui appartient à l'instinct; mais voilà ce qui procède de l'intelligence!

C'est en vain qu'on prétend trouver des preuves de l'intelligence des bêtes dans certains cas particuliers et accidentels, où elles ne manquent pas à ce que demande leur conservation. Quand les faits dont il s'agit seraient aussi bien observés, qu'ils le sont mal, comment affirmeriez-vous qu'il y a cas imprévu? Le pouvez-vous jamais savoir? Ne faut-il pas que les animaux se trouvent armés contre certains accidents auxquels ils sont exposés? Et est-il permis de supposer, contrairement à toute analogie, que des êtres qui sont ordinairement des machines vivantes, auront tout à coup à leur service, dans quelques circonstances rares et exceptionnelles, une intelligence, qui, pour n'être pas exercée — remarquez bien ce point — n'en serait pas moins développée, et les guiderait aussi sûrement que l'instinct?

§ 4. *Des solutions de continuité impossibles, que présenterait l'intelligence des bêtes.*

Un pigeon, comme le remarque Rousseau, se laisserait mourir de faim sur un monceau de viandes, quoiqu'il pût très bien, s'il essayait de cet aliment, en attendant mieux, prolonger ainsi son existence; comment donc la nécessité, mère de l'industrie qui inspire aux esprits les plus grossiers, des prodiges, ne suggère-t-elle pas à ce pigeon, qu'on dit intelligent, l'expédient si simple que nous indiquons?

Vous dites merveilles de la sagacité des abeilles. Comment donc continuent-elles bêtement à travailler pour l'homme, qui les traite avec tant de dureté; et ne s'avisent-elles pas, pour lui faire pièce et frustrer son avidité, d'aller faire leur miel dans des lieux inaccessibles : au haut de quelques rochers sourcilleux ou au sommet de quelques troncs d'arbres gigantesques, au plus épais des forêts?

Votre chien est, selon vous, un prodige d'intelligence : d'où vient pourtant que ce chien qui reste des heures entières étendu auprès du feu, avec tant de volupté apparente, laisse le feu s'éteindre et n'a jamais l'idée, quelle que soit l'intensité du froid, de pousser de sa patte dans l'âtre, le moindre morceau de bois?

Le singe passe pour très intelligent, et il devrait l'être; comment en effet, si l'intelligence est un résultat organique, le singe, avec un organisme presque humain, n'aurait-il pas une intelligence presque humaine? Cependant, comme le fait observer Rousseau, sur la foi de plusieurs voyageurs, « les orangs-outangs, qui ne manquent jamais de s'approcher des feux abandonnés et d'y rester autant qu'ils durent, et à qui même le feu pourrait être utile pour réchauffer leurs petits, n'ont jamais acquis assez d'industrie pour faire du feu à notre exemple ou pour entretenir ceux qu'ils trouvent tout faits. »

Quelques exemples que l'on cite de l'apparente intelligence

des animaux, ne suffit-il pas qu'elle leur fasse défaut dans les circonstances où elle leur serait le plus utile, pour que des esprits non prévenus dussent ne pas hésiter à leur dénier toute intelligence ?

§ 5. *Comment les faits cités par la science, comme preuves de l'intelligence animale, renversent toute l'économie du système scientifique de la* série continue des êtres.

L'abbé Moigno racontait dernièrement l'histoire intéressante d'une hirondelle, qui prise par la patte à un fil, à la saillie d'un toit, fut nourrie, pendant plusieurs jours, dans cet état, par ses compagnes impuissantes à la délivrer. Dans des cas semblables, s'il faut en croire Is. Geoffroy-Saint-Hilaire, on voit les hirondelles arriver au secours de la captive, et à coups de bec briser le fil par lequel elle est retenue. Nous devons aussi à Delille, l'élégant traducteur des Géorgiques, la connaissance d'un fait qui prouverait toute l'intelligence des abeilles, *l'étendue de leurs vues et les ressources de leur esprit*. Ce poète nous raconte, d'après Maraldi, qu'un limaçon s'étant introduit dans une ruche, les mouches d'abord l'occirent et eurent aussitôt l'ingénieuse idée, pour n'être pas ultérieurement infectées de l'odeur de son cadavre, qu'elles ne pouvaient pousser hors de la ruche, d'embaumer leur ennemi mort, comme une momie, ce qu'elles firent au moyen de leur propolis. Voilà comment chez les insectes brilleraient des facultés *improvisatrices* et une *invention variée* pour répondre aux difficultés les plus imprévues.

Aux auteurs des contes ci-dessus et de mille autres analogues, qui font honneur seulement à leur imagination poétique, voici ce que je réponds : D'où vient que chez les loups et les renards et les lièvres et les lapins, il ne se produit jamais aucun de ces faits prodigieux d'intelligence et de *sens moral*, comme on dit, qui seraient si communs parmi les insectes et les oiseaux? Avez-vous jamais vu, que même les

mammifères vivant en troupe eussent aucune considération pour les besoins, aucune pitié pour les misères, les uns des autres; et que par exemple un mouton venant à tomber malade, les autres moutons s'empressent autour de lui? Aucun chasseur a-t-il jamais trouvé une bête blessée, lièvre ou loup, à qui ses frères apportassent à manger pendant sa maladie? Cependant l'intelligence doit être graduellement répandue sur toute la série des êtres, proportionnellement à la complexité de leurs organismes. Et les mammifères dans la série sont au dessus des oiseaux, à plus forte raison, des insectes. Or dans les faits ci-dessus rapportés et où l'intelligence des mammifères se trouverait inférieure à celle des oiseaux et même à celle des insectes, que devient la gradation, condition essentielle de la série?

§ 6. *Que l'intelligence existerait chez les animaux hors des conditions nécessaires à son développement.*

L'intelligence là où en sont les éléments, ne se forme que par degrés et à de certaines conditions; et chez l'être intelligent, tout est acquis.

Or la condition du développement de l'intelligence, c'est le développement des besoins. Car travailler, c'est raisonner; et plus le travail auquel nous nous trouvons obligés pour la satisfaction de nos besoins, augmente, plus nécessairement notre intelligence se développe. La loi de ce développement est facile à comprendre : de la sensibilité naît le besoin, qui ne peut être satisfait que par le travail; et le besoin satisfait, en excitant la sensibilité, donne naissance à un nouveau besoin, d'où une nouvelle nécessité de travail et un nouveau développement d'intelligence. Ainsi l'humanité ne progresse qu'autant qu'aux besoins satisfaits succèdent sans cesse de nouveaux besoins à satisfaire; et la civilisation n'est que la multiplication des besoins et la multiplication parallèle des moyens d'y donner satisfaction. Avec des besoins invariables, l'humanité serait restée dans une éter-

nelle enfance; avec des besoins qu'elle eût pu satisfaire sans travail, elle fût éternellement restée à l'état automatique.

Cependant, contrairement à ces principes, il nous paraît tout simple, que les animaux aient des connaissances qu'aucuns besoins ne les ont mis dans le cas d'acquérir, et nous ne faisons aucune difficulté de leur accorder la science infuse.

Un cas imprévu par exemple vient-il à surgir dans la ruche, les abeilles se trouvent aussitôt en possession de toute l'intelligence dont elles ont besoin, et l'*invention la plus variée* et les *facultés improvisatrices* les plus merveilleuses ne leur font jamais défaut. C'est ainsi que dans l'histoire de Maraldi, elles savent sans l'avoir appris, ce que c'est que la décomposition des corps, d'où la vie s'est retirée, qu'elles prévoient cette décomposition chez l'ennemi tué dans leurs foyers, et s'imaginent enfin, pour prévenir l'effet de funestes exhalaisons, d'embaumer un limaçon dans sa coquille.

Où les abeilles ont-elles puisé tant d'esprit? Où ont-elles appris à raisonner si juste? Quelles occasions ont-elles pu avoir d'acquérir tant de connaissances?

Comment étant supposée chez les animaux l'invariabilité des besoins — ce qui est d'ailleurs une hypothèse contradictoire — est-il possible que leur prétendue intelligence se développe?

§ 7. *Comment l'intelligence et l'instinct s'excluent d'une manière absolue.*

Il y a de l'instinct chez l'homme, mais seulement pendant la courte période de son existence où le verbe n'est pas encore développé. Devant les premières lueurs de sa raison, l'instinct s'évanouit, comme le brouillard du matin devant les premiers rayons du soleil; et alors, toujours conscient de ses besoins les plus organiques, lesquels sont soumis d'ailleurs dans une certaine mesure à l'empire de la volonté, l'homme, même en y satisfaisant, n'est jamais l'esclave

d'aucun mouvement exclusivement instinctif. Il implique qu'en même temps qu'on a conscience de la prédominance de l'organisme, on se trouve dans un état de pur instinct.

Comment veut-on que l'instinct et l'intelligence subsistent ensemble chez les animaux? Est-il concevable que la raison, à quel faible degré qu'on la suppose, n'altère pas et ne fasse pas évanouir l'instinct? Il faut donc admettre que l'instinct et l'intelligence alternent chez les bêtes, de telle sorte, que pendant le fonctionnement de l'instinct, l'animal se trouve destitué d'intelligence et *vice-versâ*. Hors de cette hypothèse absurde, le complet automatisme de l'animal se trouve démontré par l'invariabilité de sa vie et l'inaltérabilité de son instinct.

N'oublions pas que la sensibilité est le principe de l'intelligence. Or, puisque la sensibilité ne peut pas être intermittente, qu'en ferez-vous durant le fonctionnement de l'instinct? L'animal sentira donc alors, sans sentir qu'il sent, malgré son intelligence; car s'il a conscience de ses mouvements, comment le dirions-nous soumis à l'instinct?

D'autre part, à quoi servirait la sensibilité, durant les fonctionnements de l'animal? Elle n'a pas alors de raison d'être. Vous voulez que l'animal ne soit pas tout instinct, mais seulement presque tout instinct : mais dans ce dernier cas, où la sensibilité serait le plus souvent inutile, comme dans le premier, où elle le serait toujours, n'avons-nous pas une cause sans effet?

Résumons-nous : identité de l'automatisme et de l'instinct, indélimitabilité du domaine de l'instinct, inaltérabilité persistante de l'instinct, incompatibilité de l'intelligence et de l'instinct : telles sont les données sur lesquelles nous nous fondons pour conclure l'existence exclusivement instinctive ou automatique des bêtes.

Après cela, si l'on veut bien encore considérer que la science destitue de toute sensibilité, conséquemment de toute intelligence, les espèces animales dépourvues d'un système cérébral complet; que, d'après la science, ce n'est

que chez les mammifères, les oiseaux et les reptiles, que se trouve une volonté de l'être parfaitement marquée; mais que là où disparaissent les dernières traces de nerfs; il n'y a pas plus de volonté, pas plus d'intelligence que dans la circulation du sang ; de tout quoi il résulte, que l'automatisme que nous affirmons dans toute la série animale au dessous de l'homme, la science l'admet dans certains départements du monde vivant; notre doctrine a-t-elle donc rien de bien exorbitant, de bien ridicule, de bien excentrique?

CHAPITRE IV

COMMENT UN PUR MÉCANISME SUFFIT A EXPLIQUER TOUS LES PHÉNOMÈNES DE LA VIE ANIMALE

La vie, au moins chez les animaux que la science destitue de toute volonté, parce qu'elle ne découvre pas chez eux de traces de nerfs, ne saurait s'expliquer que par un système ou un jeu plus ou moins compliqué d'attractions et de répulsions. Mais elle s'explique ainsi, sans aucune difficulté.

L'aimant n'a pas besoin de sentir et de vouloir pour attirer à lui le fer, ou le fer, pour se porter vers l'aimant. Tout de même l'animal, chez lequel il n'existe pas de système nerveux, se porte vers ce qui lui est propre et s'éloigne de ce qui lui est contraire, sans aucun sentiment, aucune volonté. Ce qui se passe entre lui et les objets extérieurs, dans l'attraction et la répulsion, est un phénomène exactement de même ordre, que celui qui se produit entre deux fers aimantés, selon que les pôles de nom contraire ou de même nom sont mis en rapport; et les organes des animaux, yeux, oreilles, etc., ne sont que les appareils par lesquels se produisent les attractions et les répulsions, que les conduits de ces forces.

Un bateleur expose dans un bassin rempli d'eau, aux yeux du public émerveillé, un canard de cire, à qui il fait faire le tour du bassin, en lui présentant un morceau de pain, que ce canard paraît suivre. On crierait volontiers au miracle; mais tout le miracle consiste en ce que le cor-

du canard de cire est traversé d'une aiguille aimantée et que dans la mie de pain qu'on lui présente est caché aussi un anneau d'acier.

« Il n'y avait dans ce canard, dit Colins, qu'une attraction et une répulsion. Mais supposons que les attractions et les répulsions de notre canard soient augmentées de 1 à 1,000, et que ces attractions et ces répulsions aient un centre organique, qui leur permette de réagir les unes sur les autres d'une manière harmonique avec la conservation de l'animal, n'est-il pas vrai qu'alors la manière d'exprimer les apparences d'intelligence et de sensibilité, aura augmenté, non seulement dans la proportion de 1 à 1,000, mais dans la proportion de toutes les combinaisons possibles de mille attractions avec mille répulsions? »

Toute la vie de relation de l'animal n'est rien que cela, ou, ce qu'on est au moins obligé de reconnaître, ce qui est bien incontestable, c'est que l'instinct ne consiste qu'en mouvements par attraction et par répulsion. Donc, comme c'est par instinct que le caneton va à l'eau en naissant et nage, l'attraction qui l'y conduit et le fait nager, n'est rien de plus que celle qui porte le fer vers l'aimant.

La prétendue différence d'intelligence chez les animaux est seulement une différence dans le jeu des attractions et des répulsions, lequel est plus ou moins compliqué selon l'avancement sur l'échelle des êtres.

Et quand c'est automatiquement qu'ont lieu chez un vibrion tous les mouvements nécessaires à son existence, qu'est-ce qui s'oppose à ce que ce soit de même automatiquement qu'aient lieu les mouvements, qui constituent la vie du chimpanzé? La vie par un petit nombre et une faible combinaison d'attractions et de répulsions, ou la vie par un grand nombre et une puissante combinaison d'attractions et de répulsions, n'est-ce pas toujours essentiellement le même phénomène?

ÉDUCABILITÉ DES BÊTES. — QUE L'ÉDUCATION CHEZ LES BÊTES SE DONNE EXCLUSIVEMENT A L'ORGANISME

Avons-nous enfin subjugué l'esprit du lecteur *attentif*? Non ; une difficulté retient encore son assentiment : cette difficulté, c'est l'éducabilité des bêtes. « Sans intelligence, dit la science matérialiste, point d'éducabilité. » Comment en effet, se dit-on, les animaux apprendraient-ils quoi que ce soit, s'ils n'avaient pas de mémoire, s'ils ne se souvenaient pas? Or se souvenir, n'est-ce pas savoir, que ce que l'on éprouve, on l'a déjà éprouvé? N'est-ce pas conséquemment connaître, avoir de l'intelligence?

Nous allons démontrer, que cultiver ou instruire un chien pour tel exercice ou bien instruire ou cultiver un arbre pour la production de tel fruit plutôt que tel autre, c'est une seule et même opération, à laquelle peuvent convenir les mêmes termes. Mais qu'il nous soit permis auparavant d'exposer ici, relativement à l'éducation des bêtes, quelques faits d'où resultent déjà des préjugés peu favorables à l'hypothèse de leur intelligence.

§ 1. *Inexplicabilité de la stérilité de l'éducation des bêtes par rapport à elles-mêmes.*

Nous ne parlerons pas de la mine stupide que font les bêtes savantes dans leurs exercices les plus applaudis; n'est-ce pas pourtant un fait bien remarquable, que ce soit dans ce qu'ils font d'instinct et d'où par conséquent l'intelligence est absente, que les animaux paraissent intelligents, tandis que dans les exercices auxquels ils ont été dressés et pour lesquels il semblerait que l'intelligence leur fût indispensable, ils ne présentent que de purs automates? Je n'insisterai pas sur ce préjugé.

Mais après avoir déjà exposé plus haut combien il e

inexplicable, que l'instinct des bêtes ne reçoive aucune atteinte du développement de leur intelligence, nous demandons, au risque de nous répéter un peu, comment l'instinct résiste aussi à l'éducation, comment l'éducation ne suggère rien aux bêtes pour l'amélioration de leur sort, comment elle ne leur inspire l'initiative de rien au delà du programme de l'éducateur, comment le développement intellectuel qui devrait être le fruit de l'éducation qu'elles reçoivent n'a jamais aucun résultat qui leur profite. N'est-il pas bien étrange que le cheval de Franconi, qui exécute de si curieux exercices et qui doit avoir conscience de son mérite, ne s'avise d'aucune ruse pour obliger ses maîtres à compter avec lui?

Si un cheval de Franconi, est en dehors de ses exercices, tout aussi sot que les autres chevaux; si un chien, comme Munito, qui aime à coup sûr le feu, s'il est sensible — et il est nécessairement sensible, s'il est intelligent — ne s'est jamais avisé, à moins qu'il n'ait été dressé spécialement à cet exercice, de ranimer un feu près de s'éteindre, en mettant un morceau de bois dans le poêle ou en rapprochant les tisons dans l'âtre, l'automatisme de ces animaux n'est-il pas un fait qui nous crève les yeux? Vous ne nierez pas sans doute, s'il faut que l'intelligence des animaux soit prouvée par leur éducabilité, qu'il eût fallu bien plus d'intelligence à Munito pour profiter de l'éducation qu'il avait reçue, qu'il n'en fallait pour un simple acte d'alimentation du feu. Là où manquent complétement l'initiative et la spontanéité, les résultats les plus curieux de l'éducation, au lieu de prouver l'intelligence prouvent précisément l'automatisme.

§ 2. *Inexplicabilité de l'invariabilité des prétendus besoins des bêtes savantes.*

Pourquoi un cheval de Franconi n'exige-t-il rien de ses maîtres, pour prix des bonnes recettes qu'il leur procure? Direz-vous qu'il est assez bien traité pour n'avoir rien à dé-

sirer et que c'est pour cela qu'il ne demande rien? Mais il n'est pas d'homme à sa place, qui n'exigeât quelque salaire de ses peines, et certes il ne serait pas désagréable à ce cheval, dont vous affirmez la sensibilité, de ne se nourrir que du meilleur pain entre mêlé de sucre et de chocolat, et d'avoir pour boisson de vieux vin de Bordeaux ou de Bourgogne. Cependant il mange du foin, comme tous ceux de son espèce, et ne boit que le pur cristal des fontaines. A moins donc que vous ne lui fassiez honneur d'une modération philosophique bien rare dans notre espèce, vous auriez à nous expliquer, comment chez cet être prétendu sensible, les besoins restent toujours les mêmes, comment chez lui, comme chez l'homme, d'un besoin satisfait ne naît pas toujours un nouveau besoin à satisfaire, comment enfin son bien-être même n'allume pas en lui la soif d'un bien-être plus grand.

§ 3. *Comment la prétendue mémoire des bêtes, propriété purement organique, n'a rien de commun avec le ressouvenir.*

On distingue dans l'animal ce que Colins appelle deux mémoires matérielles : une mémoire générale et une mémoire particulière, c'est à dire deux sortes de propriétés organiques : propriétés générales de l'organisme, dont le cerveau fait partie, et propriétés particulières du cerveau exclusivement. Dans les premières tout est inné; elles constituent la vie générale de l'animal, son instinct. Dans les secondes tout est accidentel, et c'est par celles-ci qu'est rendue possible la domestication ou l'éducabilité des bêtes.

Ainsi, d'après Colins toujours, de même que d'après le bon sens, la mémoire des animaux n'est qu'une modification du cerveau, susceptible de reproduire, en l'absence de la cause d'où elle est résultée, les mêmes effets qu'a produits cette cause; et, comme un barreau d'acier conserve pendant des siècles la propriété qui lui a été communiquée, de même le cerveau de l'animal retient non pas tout à fait les modifications qui l'ont affecté, mais des abstractions de ces modi-

fications, d'où résultent, moyennant certaines circonstances, les mêmes effets, qui sont résultés primitivement des modifications elles-mêmes.

On peut encore comparer le cerveau des animaux, en tant qu'il garde quelque chose de ses modifications, à une batterie électrique qui donne, lorsqu'elle y est provoquée, des étincelles, jusqu'à ce que sa charge soit épuisée.

Un chien aboie quelquefois en dormant comme s'il était à la poursuite d'un lièvre ; c'est qu'il rêve, mais tout différemment de nous ; et ce phénomène chez un être purement automatique s'explique, d'après les notions que nous venons de donner, sans aucune difficulté.

Le premier lièvre, avec lequel le chien s'est trouvé en rapport, a affecté l'organisme du chien et modifié son cerveau d'une certaine façon, propre à produire l'effet que nous connaissons : le chien a aboyé, couru, etc. Mais cet effet produit et épuisé, la modification cérébrale qui y a donné lieu, ne s'est pas effacée; il s'en est fait une abstraction, qui est restée dans le cerveau du chien. C'est pourquoi, hors de la présence du lièvre, les mêmes mouvements pourront se produire, que si le lièvre était présent. Il suffit pour cela, que le cerveau du chien reçoive un ébranlement propre à mettre en jeu la modification, ou mieux l'abstraction de modification dont il s'agit; et c'est ce qui arrive quelquefois, pendant son sommeil. On conçoit que dans le fonctionnement intérieur du chien endormi et dans le jeu de l'appareil nerveux, qu'implique ce fonctionnement, il y ait dégagement accidentel d'une étincelle de la charge électrique déposée dans le cerveau, je veux dire de l'abstraction de modification restée dans cet organe, par suite de la présence du lièvre, d'abord couru et poursuivi d'aboiements. C'est pourquoi le chien aboie comme à l'état de veille.

Est-il maintenant nécessaire de démontrer par des exemples, comment l'éducation chez les bêtes se donne à l'organisme exclusivement?

Un chien battu plusieurs fois pour avoir mangé de la

viande, qui ne lui était pas destinée, finit par devenir en apparence tempérant. C'est tout simplement qu'à la modification que reçoit le cerveau du chien, de la présence de la viande en telle circonstance, se trouve liée la modification du même organe résultée des coups de bâton reçus pour viande mangée dans la même circonstance, laquelle modification produit naturellement une répulsion ; et, soit que la répulsion, qui existe dans l'organisme du chien à l'égard des coups de bâton soit plus forte que l'attraction y existante pour la viande, soit seulement que l'ébranlement cérébral dans le cas cité se termine par une répulsion, c'est toujours l'effet d'une répulsion qui a lieu.

Voilà comment toute l'éducabilité des bêtes vient de la faculté que nous avons d'établir, dans leurs organes cérébraux, des liaisons d'attractions et de répulsions, selon le résultat à obtenir. Par là l'animal, véritable machine vivante, fonctionne à notre gré, comme ferait une machine de main d'homme. C'est une marionnette dont nous tenons les fils, ou un instrument à mille cordes entremêlées, que nous mettons en rapport entre elles, de telle sorte qu'en faisant vibrer celle-ci, nous procurons la vibration de celle-là, selon la note qu'il s'agit d'obtenir.

A tout cela qu'objecte-t-on? Que nous raisonnons mal? Non : mais qu'il est plus naturel que les choses aient lieu d'une autre manière. Alors c'est l'absurde, qui serait le naturel ; car l'hypothèse de l'intelligence des bêtes, qui sont tout matière, ne laisse de choix qu'entre ces deux idées également absurdes : qu'une machine peut être libre, ou que tout ce qui est matière, n'est pas nécessairement machine. Et puis vous savez : le soleil ne change pas de place, quoiqu'il fût si naturel qu'il en changeât ; et la terre est ronde et tourne, quoiqu'elle dût si naturellement être plate et immobile, et nos antipodes sont dans la même position que nous, quoiqu'il fût si naturel, qu'ils eussent la tête en bas, etc., etc. Enfin, ce qui va plus directement à la question : vous reconnaissez que les animaux ont de l'instinct,

d'où il résulte, de votre propre aveu, qu'ils font sans connaissance et sans volonté, une foule de choses remarquables, qu'il serait bien naturel qu'ils ne fissent, comme nous, qu'avec connaissance et volonté. Pourquoi donc ne feraient-ils pas tout sans connaissance et sans volonté? Ce qui est peu naturel, si naturel veut dire quelquefois rationnel, ce n'est pas que l'intelligence manque toujours, là où elle manque le plus souvent et où il serait si naturel qu'elle ne manquât pas; c'est au contraire qu'elle n'apparaisse qu'exceptionnellement, qu'elle ait des intermittences, qu'elle présente des lacunes, qu'elle alterne avec l'automatisme.

Mais l'automatisme des bêtes n'exclut pas nécessairement le nôtre et n'implique nullement l'existence en nous d'un principe immatériel. Donc en prouvant cet automatisme, nous n'avons prouvé que cela, qui n'avait pas besoin de preuves. Mais si nous prouvons maintenant leur insensibilité, comme alors notre sensibilité ne peut pas être un résultat organique, sans quoi avec un organisme semblable au nôtre elles sentiraient comme nous, n'aurons-nous pas bien démontré l'immatérialité de l'âme, qui ne peut être que sensibilité?

CHAPITRE V

DÉMONSTRATION DE L'INSENSIBILITÉ DES BÊTES. — COMMENT DE L'ABSENCE DU VERBE CHEZ LES BÊTES SE CONCLUT LEUR INSENSIBILITÉ.

---

§ 1. *Que l'absence du verbe chez les bêtes ne s'explique pas par des particularités organiques.*

D'après quelques savants, les animaux parleraient et ces savants ont pour eux la multitude : *turba argumentum pessimi.* Les bêtes ne parlent pas, et ce qui le prouve, c'est qu'elles ne nous répondent pas, quand nous leur parlons, et que par exemple un perroquet, à qui nous disons : As-tu déjeuné, Jacquot, au lieu de nous dire : Non, je n'ai pas déjeuné, mais bien volontiers je déjeunerais des débris du dessert de votre dernier dîner ; répète seulement comme un écho : As-tu déjeuné, Jacquot ?

Or si les animaux ne parlent pas, ce n'est pas que leurs organes s'y opposent : il est une foule d'oiseaux, outre le perroquet, à qui l'on apprend à articuler des paroles ; et d'ailleurs à défaut d'un langage articulé, rien ne s'opposerait à ce que les animaux inventassent, comme les sourds-muets, des signes pour se communiquer, et nous communiquer, leurs idées. N'est-ce donc pas un fait bien remarquable, que cette absence du verbe chez les bêtes ? Dira-t-on, que la différence qui existe à cet égard entre elles et nous, s'explique par une différence des organes ? Nous attendons cette

explication : qui nous la donnera? Comment ne s'est-il encore trouvé aucun philosophe, que cette tâche ait tenté?

Personne ne s'avisera de dire, que si un âne ne parle pas, cela tient à la longueur de ses oreilles. Ce ne serait que par une différence essentielle dans les organismes, que pourrait s'expliquer la différence, dont nous cherchons la raison. Or l'organe, qui est chez l'homme la condition du penser, existe tout semblable chez les animaux supérieurs; et, du moment que les animaux ont comme nous un cerveau, ils se trouvent organiquement dans les mêmes conditions que nous, pour penser et parler, si le penser et le parler sont des résultats purement organiques. Non pas que nous prétendions qu'il n'importe en aucune manière, par rapport au développement de l'intelligence, quel soit, en dehors du cerveau, tout le reste de l'organisme; car l'intelligence est relative à l'organisme, et le sensiblement de l'âme, si âme il y a, dépend essentiellement de l'organisme; nous disons seulement, que la condition organique essentielle de l'intelligence, c'est le cerveau, et nous demandons comment, là où les organes permettraient la formation des idées, la communication en serait impossible.

Les animaux ne parlent pas, par la même raison qu'ils ne rient ni ne pleurent : parce qu'ils sont insensibles.

§ 2. *Comment penser, parler et sentir dans le temps sont une seule et même chose.*

Le principe du penser, c'est le sentir. Mais pouvons-nous dire d'une manière absolue que sentir c'est penser, que qui sent, pense? Non : un enfant, au moment où il vient de naître, sent et n'a pas conscience de lui-même. C'est une machine sensible. De même, nous allons le voir, un homme adulte qui aurait toujours vécu dans un état complet d'isolement, sentirait sans penser. Sentir ainsi c'est sentir dans l'éternité, et ce n'est que du sentir dans le temps qu'il est exact de dire : que sentir, c'est penser.

Or jusqu'à Colins la distinction entre le sentir dans le temps et le sentir dans l'éternité n'avait pas été faite; c'est pourquoi l'identité du penser et du parler n'était pas comprise. L'événement le plus considérable de notre époque, ce sera qu'il y ait été trouvé : que penser c'est parler bas, comme parler, c'est penser haut, ou en d'autres termes : que la pensée est la parole en dedans, comme la parole est la pensée en dehors. Nous avons vu les esprits les plus éminents, raisonnant sur l'hypothèse d'un prétendu état de nature, faire penser et raisonner l'homme avant le verbe, comme penserait et raisonnerait un philosophe; qu'y a-t-il d'étonnant après cela, à ce que malgré l'absence du verbe chez les bêtes, on leur accorde l'intelligence? Si l'on ne parlait pas sans se comprendre, jamais on ne prêterait de l'intelligence aux animaux, sans les faire parler.

L'abbé Moigno raconte comme un exemple remarquable d'instinct : qu'une chienne en voyage avec son maître, ayant mis bas dans une auberge, fit, la nuit suivante, après le départ du maître, six fois le trajet qui séparait cette auberge du domicile de celui-ci, pour y porter l'un après l'autre ses petits, au nombre de six. — « Non, dit un journaliste, ce n'est pas là de l'instinct, mais bien de l'intelligence, et à coup sûr la chienne a fait le raisonnement suivant, qui est des plus simples : mes petits et moi serons mieux chez mon maître, que chez ces gens, que je ne connais pas; il faut par conséquent y aller au plus vite. » — Bravo! si la chienne a de l'intelligence, elle a fait en effet le raisonnement ci-dessus. Mais, camarade, pour faire ce raisonnement, il fallait parler. Or cette chienne, qui ne parlait pas haut, parlait donc bas? Et si elle parlait bas, pourquoi ne parlait-elle pas haut? ou si elle ne parlait ni haut ni bas, comment pouvait-t-elle raisonner? Un raisonnement sans paroles ne serait-ce pas chose bien curieuse? Vous n'y aviez pas songé!

§ 3. *Comment à l'état d'isolement, ou avant le verbe, l'homme ne sent que dans l'éternité, c'est à dire ne pense pas.*

L'hypothèse d'une période d'état de nature dans l'âge de l'humanité, c'est à dire d'un temps pendant lequel les hommes auraient vécu un à un, isolés, disséminés sur la surface du globe, est insoutenable. Mais l'état de nature peut se concevoir et se supposer, comme accident. Imaginons donc un être humain, qui aurait toujours vécu dans un isolement complet, sans aucun commerce quelconque avec d'autres hommes, et voyons ce qu'il sera.

L'homme, dans l'état que nous supposons, éprouve des sensations, puisqu'il y a en lui sensibilité. Mais ses sensations se succédant sans aucun lien, qui les rattache l'une à l'autre, le résultat est le même, que si l'homme était borné à une seule sensation : il sent seulement, il ne se perçoit pas, il n'a pas conscience de lui-même : une seule sensation toujours la même, ou diverses sensations se succédant sans jamais se lier, c'est nécessairement la sensibilité, sans le sentiment ou la perception de l'existence. Il n'y a rien jusque-là, par quoi l'être impressionné se distingue de ce qui l'impressionne.

Ce n'est que lorsque deux idées — les idées étant les images des sensations — se trouvent en présence, qu'il y a penser, acte intellectuel, activité, puisque ce n'est qu'alors qu'un rapprochement ou une comparaison de sensations est possible. Et, comme le temps n'existe que par une succession de sensations perçues, ce n'est qu'alors qu'on vit dans le temps. Sentir sans avoir conscience de ses sensations, c'est, nous l'avons dit, vivre dans l'éternité.

Cette existence inconsciente est celle de l'homme isolé. Il peut toutefois se produire des cas, où chez l'homme à l'état complet d'isolement, il y ait succession de sensations perçues, et conséquemment passage de l'ordre d'éternité à l'ordre de temps. C'est ce qui arriverait, si un même événement

extraordinaire, d'où résulterait une modification particulière de l'organe cérébral, venant à se produire plusieurs fois à des intervalles rapprochés, la première modification cérébrale ne se trouvait pas effacée, lorsqu'aurait lieu la seconde. Supposons par exemple, qu'un soir, au moment où le solitaire prend son dîner sur un arbre, une détonation d'arme à feu frappe son oreille; ce bruit va se loger dans son cerveau avec toutes les circonstances, qui s'y rattachent; et le lendemain, lorsqu'il se trouvera au lieu où il était, quand il a entendu le bruit, il éprouvera un sentiment de répulsion. Il n'en a toutefois pas conscience; il vit toujours dans l'éternité. Mais qu'à quelques jours de là, la même détonation l'épouvante de nouveau, alors il y a chez lui deux sensations en présence : celle qu'il éprouve actuellement et celle qu'il a éprouvée, et dont l'image n'est pas effacée. Or c'est cette simultanéité de sensations, qui les lui rend perceptibles : il passe à ce moment de l'ordre d'éternité à l'ordre de temps. Mais son état d'isolement ne cessant pas, le sentiment de l'existence chez lui n'est qu'un court éclair, après lequel il retombe dans la nuit et le silence de l'éternité, et continue de n'être qu'une machine vivante sensible.

Tel était l'enfant trouvé en 1694 dans les forêts de la Lithuanie, où il vivait parmi les ours, et dont parle Condillac. « Il ne donnait, dit Condillac, aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage et formait des sons, qui ne ressemblaient en rien, à ceux d'un homme. Quand on lui eut appris à parler, on l'interrogea sur son premier état, mais il ne s'en souvint non plus, que nous ne nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau. » Et pourquoi ne se souvenait-il pas de son premier état? Pourquoi nos souvenirs ne remontent-ils pas au delà de l'époque où nous avons commencé à parler? Si ce n'est parce que, avant le verbe, il n'y a pas de mémoire intellectuelle, pas de raisonnement. Autrement n'y aurait-il pas des hommes bien organisés, qui se rappelleraient ce

qui s'est passé à leur baptême : quelle était la coupe de l'habit de leur parrain, la couleur de la robe de leur marraine?

§ 4. *Comment dans l'état de société, le verbe nécessairement se développe.*

Nous venons de voir dans l'homme isolé une simple machine vivante sensible. Mais plaçons, à côté l'un de l'autre, deux êtres comme celui que nous imaginons, parvenus à l'âge adulte, et de sexe différent; que va-t-il *nécessairement* se passer?

A peine leurs yeux se sont-ils rencontrés, qu'une double attraction organique opère, et les rapproche; ce n'est là toutefois qu'un phénomène magnétique; nous n'avons encore que deux bêtes qui s'accouplent. Mais de cet accouplement sortiront bientôt deux êtres intelligents.

La sensation résultée du premier contact organique, a, chez nos deux solitaires, profondément modifié l'organe cérébral; or quand une nouvelle rencontre a lieu, puis un nouveau contact, comme l'image du premier n'est pas encore effacée, alors nécessairement, et de la manière que nous venons de dire, c'est à dire par la simultanéité de deux images de sensation en présence, le passage de l'ordre d'éternité à l'ordre de temps ou la perception de l'existence, ou l'existence dans le temps, a lieu des deux parts simultanément.

On voit que la naissance du verbe et la naissance de l'ordre de temps ne sont qu'une seule et même chose : ce qui, geste ou cri, a été le mouvement traducteur de l'attraction, devient, au moment où l'attraction est perçue et par sa liaison avec cette attraction, le verbe, le signe traducteur de la perception de l'existence : ce mouvement ou ce cri, est le signe de la proposition : je suis, je me sens exister.

Il fallait à chacun des deux *moi*, que nous mettons en scène, pour se savoir, se saisir, s'affirmer, un autre moi avec lequel il fût en contact, et par qui il pût s'objectiver. C'est,

disons-nous, par le sentiment d'une existence comme la sienne et étrangère à la sienne, que chacun d'eux a le sentiment de sa propre existence. De là aussi en même temps des deux côtés, le sentiment du rapport des deux existences l'une à l'autre. *Moi, toi, nous*, telles sont pour les deux moitiés de l'être humain, les premières perceptions de l'âme devenue active par le contact des organismes. Conçoit-on qu'en même temps qu'il y a des sensations perçues, des mouvements n'aient pas lieu, des voix n'éclatent pas, par quoi elles se traduisent? Or ces voix, ces mouvements, signes des sensations perçues, ce sont les paroles, c'est le verbe.

Nous avons indiqué la naissance, l'origine du verbe; cela nous suffit; nous n'avons pas besoin d'exposer, comment dans une société permanente, de nouvelles paroles doivent naître, à mesure que de la vie en commun, naissent des sentiments et des besoins pour lesquels il faut s'entendre. Disons seulement, que le premier signe, celui qui signifie : *je me sens exister*, ne peut être conventionnel; mais il est le principe de tous les autres, qui le sont.

Ce qui importe ici, c'est de nous rendre exactement compte de la génération du verbe.

Nos sensations sont fugitives; mais avant de s'évanouir, elles laissent dans le cerveau leurs images qui y demeurent d'une manière permanente, et ce sont ces images, auxquelles nous avons donné le nom d'idées, qui rendent l'intelligence possible. Ce serait toutefois pour néant, au point de vue intellectuel, que ces images resteraient en dépôt dans l'organe cérébral, si nous ne trouvions pas un moyen de les rappeler à volonté, pour en faire toutes les comparaisons et combinaisons dont elles sont susceptibles. Or ce moyen, c'est en quelque sorte leur numérotement, c'est à dire l'invention de signes, sous lesquels elles soient placées et qui les laissent toujours à notre disposition. Ainsi les idées sont les images des sensations, et les paroles sont les copies de ces images, faites pour être montrées. Ces copies ne se

feraient pas là ou il n'y aurait pas lieu à les montrer, et alors les images que reproduisent ces copies, seraient comme si elles n'étaient pas chez celui qui les possède; il ne les verrait pas; il n'en aurait pas conscience. C'est pourquoi l'hypothèse du raisonnement, qui est nécessairement un langage intérieur, appliquée à un être isolé, est une très palpable absurdité. Nous n'aurions pas le moyen de parler en dedans, si nous n'avions pas besoin de parler en dehors. La condition du parler en dedans et du parler en dehors, est la même : c'est le besoin de communication.

§ 5. *Conclusion : comment l'absence du verbe chez les bêtes démontre leur insensibilité.*

On dit que les animaux sentent, qu'ils ont, comme nous, des sentiments : des plaisirs et des peines; comment donc n'éprouvent-ils pas le besoin de les communiquer? Comment, s'ils parlent en dedans, ne parlent-ils pas en dehors? Et comment s'ils ne peuvent parler en dehors, peuvent-ils parler en dedans?

Quelles sont les conditions nécessaires pour le développement du verbe chez l'homme et d'où résulte nécessairement ce développement? Ces conditions, au nombre de quatre, sont : 1° la sensibilité; 2° un organe cérébral conservant d'une manière permanente, les modifications qu'il reçoit par l'entremise des autres organes, et conséquemment base possible de mémoire intellectuelle; 3° la possibilité d'une communication réciproque de mouvements, quelque restreinte d'ailleurs que s'imagine cette communication, laquelle est possible par la vue, là où manque l'ouie, et par le toucher de tout le corps, là où manquent la vue et l'ouie; 4° un état de société nécessaire.

Or nous trouvons chez les animaux toutes les conditions organiques, qui existent chez l'homme pour le développement du verbe. 1° Ils ont, comme nous, un organe cérébral conservant d'une manière permanente ses modifications, et

base possible de mémoire véritable ; 2° la possibilité d'une communication réciproque de mouvements existe chez eux comme chez nous ; 3° chez beaucoup d'animaux il y a famille physiologique, et ceux-là vivent, comme nous, dans un état de société prolongé nécessaire. Qu'est-ce donc qui leur manque pour parler, si ce n'est la sensibilité? Quoi ! nous trouvons chez les animaux *trois* conditions des *quatre*, d'où résulte nécessairement le verbe chez l'homme ; et de l'absence du verbe chez les animaux nous n'y conclurions pas l'absence de la quatrième de ces conditions ! La logique alors serait donc un vain mot?

Les animaux ne sentent pas avec des organes identiques aux nôtres. Donc la sensibilité n'est pas un résultat organique. Donc la sensibilité est immatérialité.

Cependant, lecteur, vous ne vous rendez pas. C'est pour vous une idée si renversante : que rien au dessous de l'homme ne sente ni ne pense ; que vos chats, vos chiens, vos singes, vos perroquets ne soient que des machines vivantes, que des tourne-broches naturels ! Mais rendez-vous donc compte des conséquences du système, sur lequel s'appuie votre résistance. D'après la science, tous les êtres, depuis le cristal jusqu'à l'homme, inclusivement *et tout entier*, sont coordonnés l'un par rapport à l'autre de manière à former tous ensemble une série continue, et telle, qu'on va du cristal jusqu'à l'homme par gradations insensibles. Donc d'après la science, tout sent, tout pense, à des degrés différents, mais sans lacunes, depuis l'homme jusqu'au cristal. Donc d'après la science, la moindre molécule d'un corps quelconque est homme, comme nous, ayant, nous ne disons pas *autant* que nous, mais *comme* nous, sentiment et intelligence. Lequel maintenant vous paraît le plus curieux, de partager le sentiment et l'intelligence avec la boue de vos souliers et la poussière de vos habits, ou de sentir et penser, à l'exclusion de vos chiens et de vos chats? Mais, ne vous en déplaise, vous n'aurez pas le choix : c'est une vérité axiomatique, que l'ordre matériel est exclusivement l'ordre

de nécessité. C'est une vérité axiomatique, que le libre arbitre est l'essence du penser. Donc si votre chien, qui n'est que matière, pense, non pas au même degré que vous, mais comme vous, dans ce cas le penser est illusoire chez vous, comme chez votre chien; et rien ne pense, ni gens, ni bêtes ni choses; ou l'homme seul pense, ou le penser n'existe ni pour l'homme ni pour aucune individualité quelconque. Vous n'avez, ô matérialistes, qu'une ressource, c'est de déclarer nettement qu'après y avoir mieux pensé, vous avez enfin reconnu que vous ne pensiez pas.

DÉROUTE PROCHAINE DU MATÉRIALISME

L'idée matérialiste n'a jamais été qu'une réaction contre les absurdités des religions anthropomorphiques. Ce sont les sottises de celles-ci, qui ont fait un instant la fortune de celle-là.

Un Dieu-Être, qui, malgré l'axiome : *ex nihilo nihil*, a tiré l'univers du néant; qui, dépourvu d'organes, pur esprit, n'en est pas moins suprême intelligence, comme si le penser était indépendant du sentir, ou le sentir indépendant de l'organisme : qui, sans un non-moi dont il se distingue, comme sans d'autres *moi*, avec qui il soit en rapport, n'en a pas moins conscience de lui-même, et dont la pensée est d'autant plus vaste qu'il ne tombe pas dans le temps, quoiqu'il n'y ait de pensée que dans le temps, lequel consiste précisément dans la succession des idées;

Des âmes créées libres, ce qui équivaut à des horloges indiquant librement les heures, et ces âmes purs esprits comme Dieu, et pourtant inférieures à Dieu, pensant comme Dieu, sans sentir, ou sentant sans le secours des organes;

Voilà certes une série d'absurdités, qui donnent beau jeu au matérialisme ; mais l'unité de nature nous donne-t-elle des résultats plus satisfaisants ?

Et la matière libre, le penser automatique; les facultés qui sont des propriétés, ou les propriétés qui sont des facultés; des organes indépendants l'un de l'autre, dont l'un sent, l'autre compare, l'autre juge, etc., etc., toutes ces jolies choses, et mille autres analogues qu'implique un système qui fait de l'homme un morceau de matière convenablement organisé, ne sont-ce pas billevesées de taille à lutter avec les plus fortes qu'on reproche aux religions?

Point de penser sans sentir; le bon sens le dit; et, parce que les bêtes semblent sentir, le matérialisme triomphait. Mais du moment que nous avons démontré l'insensibilité des bêtes, n'a-t-il pas perdu toutes ses positions? Et lui reste-t-il rien dont il puisse s'enorgueillir et se réjouir, si ce n'est sa puissance de démoralisation?

CHAPITRE VI

COMMENT NOTRE DOCTRINE DE L'IMMATÉRIALITÉ DE LA SENSIBILITÉ QUI SATISFAIT A TOUT, QUI RÉPOND A TOUT, PAR LAQUELLE SEULE L'ORDRE ABSOLU EXISTE, SE TROUVERAIT, ANTÉRIEUREMENT MÊME A TOUTE DÉMONSTRATION, MARQUÉE AU COIN DE LA VÉRITÉ.

—

§ 1. *Comme quoi l'éternité de notre existence ne peut consister que dans une succession infinie de vies terrestres.*

Il faut que nous soyons libres, pour pouvoir mériter ou démériter, et c'est de même une conséquence de notre faculté de mériter ou de démériter, que selon que nous aurons fait l'un ou l'autre, nous soyons heureux ou malheureux. Aussi ce qui nous fait libres, nous fait-il éternels. La conséquence nécessaire de l'immatérialité de l'âme, qui est la condition du libre arbitre, c'est l'éternité de notre être.

Or une fois admis ces principes : que la condition du penser c'est le sentir, et que la condition du sentir, c'est l'union d'une âme à un organisme, il ne saurait plus être question de la vie éternelle, telle que la religion anthropomorphique nous l'offrait en perspective, c'est à dire dans des conditions autres que celles de la vie présente; et où que vivent les organismes, dans lesquels nos âmes ne cessent de s'incarner : dans Mars ou dans Vénus, dans Jupiter ou dans Saturne, nous ne saurions jamais vivre que d'une vie

analogue à notre vie actuelle, dont il est tenu pour philosophique de faire si peu de cas. Désormais plus d'espoir d'un autre monde, où nous retrouvions et reconnaissions nos amis et nos proches, pour vivre au milieu d'eux éternellement. C'est pourquoi il est fort à craindre, que notre immatérialité de l'âme ne compte pas plus d'abord auprès des poètes et des illuminés, que le plus grossier matérialisme.

Que faire à cela? Une succession sans fin de vies terrestres, est la seule éternité que nous offre laraison, car c'est la seule aussi qui puisse se concilier avec le libre arbitre, et la seule par quoi soit possible l'harmonie éternelle entre la liberté des actions et la fatalité des événements. Il faut nous en contenter.

Ce serait nous répéter inutilement, que d'insister sur tout ce qu'a d'absurde l'idée d'une patrie des âmes. Du moment que le penser ne procède que du sentir, et que l'âme ne sent pas sans le secours des organes, de quelle manière qu'on compose les plaisirs du Paradis, on ne les mettra jamais à la portée d'une population de purs esprits.

Ainsi la liberté, qui est le choix entre le bien et le mal, et la sanction du bien et du mal : ces deux conditions de l'ordre moral, qui s'imposent également à l'esprit, et qui dans tous les vieux systèmes spiritualistes et anthropomorphiques, s'excluent absolument, désormais se contiennent l'une l'autre et mutuellement s'impliquent.

§ 2. *Comme quoi la continuité du moi n'a nullement pour condition le lien de la mémoire d'une vie à l'autre.*

Notre âme n'est rien que par son union à un organisme. Donc il ne peut y avoir d'une vie à une autre, ce lien de la mémoire dont on fait la condition de la continuité de notre identité au delà de la vie présente. C'est une idée contradictoire, que l'âme qui ne sent, ne reconnaît, n'a mémoire, que par les modifications qu'elle reçoit de l'organisme, se souvienne, unie à tel organisme, de ce qu'elle a été, unie à

l'organisme précédent. Comment l'âme sentirait-elle tout à la fois et par l'organisme qui est, et par l'organisme, qui n'est plus?

Cependant c'est le sentiment de la plupart des philosophes, que l'identité de notre être ne se prolonge que par la mémoire : pour être, dit Rousseau, dans une autre vie le même en effet qu'on est dans celle-ci, il faut se souvenir d'avoir été; et Hume et Condillac et mille autres pensaient comme Rousseau. Quant à nous, chétif, le moment est venu de prononcer ce mot, que Proudhon déclare être toujours sublime : je me suis trompé. Oui, nous avons erré, comme les honorables philosophes susnommés, et sans avoir leur excuse, puisque la vérité morale était à notre portée. Telle était chez nous la force du préjugé — nous le déclarons hautement, pour notre mortification — qu'il ne nous paraissait pas concevable, qu'on pût sur le point qui nous occupe, penser autrement que nous. De là l'heureuse idée qui nous vint un jour à l'esprit, de prouver, à l'encontre de l'auteur de la *Science sociale*, que toute sanction ultra-vitale, même après la démonstration de l'immatérialité de l'âme, était encore illusoire. Et qui sait combien eût duré notre aveuglement, si de fortune, il ne fût venu à la connaissance de deux disciples de Colins, gardiens vigilants de sa doctrine, lesquels crurent voir en nous un malade digne de quelque intérêt : nous nommons avec reconnaissance MM. Hugentobler et Agathon de Potter. La première douche, que nécessitait notre état mental, nous fut administrée par M. Hugentobler, sous l'*espèce* d'une courte brochure, où une solide distinction entre l'idée d'individualité et l'idée de personnalité nous signalait l'écueil contre lequel notre logique avait échoué. M. Agathon de Potter, en sa qualité de docteur médecin, nous soumit à un traitement plus long, au moyen d'une série d'excellentes lettres, propres à résoudre toutes les difficultés, et dont la réunion, exposé lumineux des principes de Colins, acheva de dissiper les quelques nuages qui s'interposaient encore entre nos faibles yeux et la vérité.

Nous avons enfin compris, que le défaut nécessaire de mémoire d'une vie à l'autre, n'empêche aucunement la continuité du *moi*, et les idées qui nous avaient sur ce point égaré, nous paraissent aujourd'hui, malgré leurs illustres patrons, bien étranges. *Je*, *moi*, c'est l'âme, qui est individualité ou indivisibilité ; et une âme, pour être successivement unie à différents organismes, n'en est pas moins toujours la même âme. Ainsi, par l'union d'une même âme à différents organismes, il y a différentes personnalités, la personnalité Jean, la personnalité Jacques et autres. Mais âme et individualité étant, nous le répétons, deux expressions identiques, c'est tomber dans la tautologie de dire, que la même âme ne fait toujours qu'une individualité. D'après cela, la même âme, l'âme P. par exemple, qui unie à deux organismes différents, a fait deux personnalités Jean et Jacques, n'est-elle pas justement responsable pour ces deux personnalités, et pourrait-elle être fondée à se plaindre, étant la personnalité Jacques, de porter la peine des fautes par elle commises, lorsqu'elle était la personnalité Jean ? N'est-il pas en outre bien incontestable, que comme je dois regretter aujourd'hui de n'avoir pas mieux agi que je n'ai fait, étant la personnalité Jean, puisque j'en suis puni par les maux que je souffre, je suis de même actuellement intéressé à me bien conduire, comme personnalité Jacques, pour n'avoir pas à me dire ultérieurement, étant la personnalité Guillaume : je souffre et c'est ma faute ?

Voilà comment nous avons réellement une sanction, et non plus une sanction absurde, comme dans toutes les religions, à savoir : pour des fautes légères, une éternité de souffrances, et pour des mérites également légers, une éternité de bien-être ; mais une sanction rationnelle, c'est à dire dans chaque vie une somme de bien-être ou de mal-être proportionnelle à la somme de nos mérites ou de nos démérites dans une vie antérieure, et toujours ainsi, entre les fautes et les punitions, entre les bonnes actions et leurs récompenses, une parfaite équation.

§ 3. *Comme quoi la fatalité des événements ne fait pas obstacle à la liberté des actions.*

C'est très faussement qu'à raison de l'influence que doivent nécessairement avoir nos actions sur les événements, on s'imaginerait — ce qui a été encore notre erreur — qu'il y a incompatibilité entre la liberté des actions et la fatalité des événements.

Là où il est passé en proverbe : que l'homme propose et Dieu dispose, chacun sait assez si l'on atteint toujours le but qu'on poursuit. Or si les conséquences de nos actes se trouvent souvent l'opposé de celles que nous avions en vue ; s'il arrive tous les jours qu'en croyant travailler pour notre propre compte, nous faisons les affaires d'autrui; si par exemple nous voyons les princes et les riches, lesquels forment une société en participation pour l'exploitation des masses, favoriser à leur dam les sciences et les lettres, et préparer ainsi, par la diffusion des lumières, la ruine d'un ordre de choses, dont le plus sûr appui serait l'ignorance et l'abrutissement des peuples, ne sommes-nous pas obligés de reconnaître, que sans cesser d'user de notre liberté, nous sommes toujours les instruments de la justice éternelle, et que c'est même la liberté des actions qui procure dans une importante mesure la fatalité des événements?

Nous ne mourons pas, nous l'avons dit; nous ne faisons que changer d'organismes. Donc éternellement les mêmes âmes, les mêmes individualités, nous jouons, acteurs éternels du drame de la vie, sur les diverses scènes de l'univers — car la pluralité des mondes n'est pas moins que la pluralité des existences, une déduction de l'immatérialité de l'âme et une condition de l'ordre moral — nous jouons éternellement des personnages divers, nous remplissons éternellement des rôles différents. Par là tout s'explique; nos destinées n'ont plus de mystères; car il devient sensible, comment le mal relatif est toujours le bien absolu.

Le monde moral a ses lois nécessaires, fatales, comme le monde physique; et, comme il faut que nous passions par l'état embryonnaire avant d'être enfants et que nous soyons enfants avant d'être hommes, il faut de même qu'une société passe par différentes phases de développement. C'est une idée contradictoire, que celle d'une société civilisée, qui n'aurait pas été barbare, ou d'un homme éclairé, qui n'aurait pas été ignorant. Mais de ce qu'un sauvage ne fait que des actes de sauvage et non de civilisé, on n'en conclura pas qu'il n'est pas libre. Donc si l'état de la société détermine la nature de nos actes, nous n'en avons pas moins le choix entre tous ceux qu'il comporte, et nous trouvons ainsi réunies la liberté des actions et la fatalité des événements. Quand en effet il suffit que nous naissions ici ou là, dans telle condition ou dans telle autre, pour être heureux ou malheureux, à des degrés différents en rapport avec nos antécédents, quelle atteinte trouve-t-on que notre liberté puisse recevoir de la fatalité des événements, qui constitue la sanction?

Ainsi par des degrés et des formes de civilisation variant à l'infini et qui sont les développements successifs nécessaires des sociétés, nous avons dans tout l'univers des mondes de récompense et des mondes d'expiation où le bien et le mal existent proportionnellement aux mérites et aux méfaits de ceux qui y vivent. Se peut-il pour la sanction ultérieure un plus admirable accord de la liberté des actions et la fatalité des événements?

Et c'est ainsi que le mal relatif et toujours le bien absolu.

§ 4. *Comme quoi la sanction a lieu sans l'intervention d'aucune puissance personnelle.*

L'idée d'un Dieu rémunérateur et vengeur est évidemment contradictoire, car si ce Dieu existait, auquel cas nous ne serions pas libres, comment y aurait-il lieu à punition et à récompense? Subjugués cependant par les préjugés anthro-

pomorphiques de leur éducation, les meilleurs esprits se refusent à comprendre, que la sanction soit possible sans une volonté qui l'applique. Des récompenses et des punitions, sans un souverain maître et un souverain juge, qui récompense et qui punisse, c'est là pour eux une idée inadmissible, absurde : sans un Dieu personnel, disent-ils, point de sanction.

Mais le monde physique est éternel, et, puisqu'il est éternel, c'est donc sans l'intervention d'aucune volonté, que l'ordre que nous y admirons, existe. Quelle répugnance après cela peut-il donc y avoir à admettre, que l'ordre existe aussi dans le monde moral, indépendamment de toute volonté, de toute dispensation personnelle? En quoi trouve-t-on que la fatalité des lois du monde moral soit plus inadmissible que la fatalité des lois du monde physique, laquelle est incontestable?

Comme c'est une loi du monde physique, que les naissances dans les deux sexes se balancent, de manière qu'il n'y ait jamais surabondance ou disette de l'un ou de l'autre, c'est de même une loi du monde moral, que l'âme, à la destruction d'un organisme, se trouve ici ou là, avec tel ou tel organisme, dans les conditions que demande la justice. Cela est, parce qu'il est rationnel que cela soit. Et dans l'ordre d'éternité, il n'y a ni pourquoi, ni comment.

Nous avons démontré l'immatérialité des âmes, d'où la liberté; d'où possibilité de mérite et de démérite, d'où nécessité de sanction. La fatalité des événements, par quoi seul est possible la sanction, est une déduction de cette démonstration; il n'y a plus lieu à aucune autre.

CHAPITRE VII

QUE LA MORALE DITE INDÉPENDANTE, C'EST L'ABSENCE DE TOUTE MORALE

—

§ 1. *Accord nécessaire de la morale et de la raison.*

Quand, dans les rangs de la démocratie, on proclame la morale indépendante des idées religieuses, on entend de toute nécessité, qu'autre chose est la raison et autre chose, la morale, d'où il résulterait que la morale n'est que pour les imbéciles. Et c'est avec ces principes, que nos frères les démocrates se flattent de faire des républicains! C'est fort, très fort!

Nous prétendons, nous, à l'encontre de nos amis, que l'accord de la morale et de la raison, qui a pour condition la certitude religieuse, est la base indispensable de la démocratie, c'est à dire d'un ordre de choses qui nous donne l'égalité sociale, hors de laquelle la démocratie n'est qu'un vain mot.

N'est-ce pas une chose curieuse d'imaginer la raison et la morale, comme deux puissances antagoniques? Cherchons pourtant quelle est la condition de leur alliance.

Quand la raison veut que nous nous rendions aussi heureux que possible, la morale ne peut pas y trouver à redire. Mais aussi, quand la morale veut que nous ne soyons heureux qu'autant que nous avons mérité de l'être, il ne faut pas qu'elle ait aucune opposition à craindre de la raison. Or

nous ne pouvons mériter d'être heureux, qu'en nous rendant d'abord malheureux au profit des autres, c'est à dire en nous dévouant. Donc, pour que nous soyons justement heureux, il faut que notre être se prolonge au delà de la vie présente. Dans ce cas, il nous est avantageux de nous sacrifier actuellement, et ainsi peut exister l'ordre dans la société.

Mais si, comme le veulent nos philosophes modernes et la démocratie, tout finit pour chacun de nous avec cette vie, alors notre bonheur ne peut s'ajourner pour devenir le salaire du mérite. Donc en améliorant notre sort sans considération du sort d'autrui, au détriment même d'autrui, nous ne faisons qu'obéir à la raison, qui nous prescrit de nous rendre heureux. Donc ce que veut dans cette hypothèse la morale, qui ne peut être contraire à la raison, c'est que chacun de nous fasse à tous les autres tout le mal possible, dont il ait chance de tirer quelque avantage. Et ainsi l'ordre dans la société devient impossible.

§ 2. *Insuffisance de la conscience, comme mobile de nos actions et comme raison de l'ordre.*

Les matérialistes, quand ils s'avisent de moraliser — ce qui est de leur part assez contradictoire — ne sauraient nous offrir d'autre sanction de la morale, que le contentement de nous-mêmes, qui résulte de nos bonnes actions, et le mal-être intérieur, que nous infligent nos méfaits : telles seraient les seules récompenses, et les seules punitions, après celles du code, que nous aurions à attendre ou à redouter.

Nous ne nions pas l'efficacité des stimulants et des répugnances du sentiment intérieur. C'est par ce sentiment, que la société actuelle subsiste : il est trop clair, comme on l'a dit, que, si ce qui n'est pas légalement défendu, se trouvait moralement permis, il y aurait immédiatement dissolution du corps social. Nous dirons même que la tranquillité de la conscience, si elle n'est pas seule le bonheur, est au

moins une de ses conditions indispensables, ce qui veut dire que le bonheur est au moins possible pour le bon, et ne l'est jamais pour le méchant. Donc, en toute hypothèse relativement à l'immatérialité de l'âme, on aurait le plus ordinairement intérêt à vivre honnêtement. Mais à moins qu'on ne dise, que Robespierre, malgré sa mort affreuse, a été suffisamment récompensé par l'approbation de sa conscience, du dévoûment à la chose publique qui l'a conduit sur l'échafaud, peut-on nier qu'il eût agi très raisonnablement en tenant une tout autre conduite que celle qu'il a tenue : en s'abstenant par exemple de toute immixtion dans la politique, ce que sa conscience sans doute ne lui eût pas reproché bien cruellement?

Ce n'est pas tout. Notre conscience nous reproche de mal faire ; mais ne nous reproche-t-elle pas aussi bien souvent d'avoir trop bien fait? Et, lorsque la misère, les souffrances, les calomnies, la haine publique sont tout le prix que le juste recueille de ses vertus, croit-on que la paix de sa conscience suffise toute seule à lui faire un sort bien désirable? La plus douce consolation du juste persécuté, c'est, dit-on, le sentiment de son innocence. Oui, si l'innocent attend sa récompense au delà de la tombe. Autrement le sentiment de l'injustice dont il est victime peut-il avoir d'autre effet, que de le faire mourir de fureur et de rage? Quand on considère enfin, que la même délicatesse de conscience, qui fait qu'on est heureux de ses bonnes actions, fait aussi qu'on souffre d'une manière particulière de tous les crimes, de toutes les lâchetés, de toutes les turpitudes, dont on est témoin, n'est-on pas obligé de reconnaître, que la conscience est pour le juste bien moins une source de jouissances, qu'une source de douleurs?

Que de maux en outre, contre lesquels ma conscience ne m'offre aucun remède ! Si j'apporte en venant au monde une maladie ou une infirmité, qui en me condamnant à des douleurs sans fin, fasse de moi un objet de dégoût et d'horreur, ma conscience m'empêchera-t-elle de souffrir? Si dans

toutes mes entreprises, avec des qualités qui devraient assurer ma réussite, j'échoue constamment là où d'autres, stupides et indignes, obtiennent un plein succès, ma conscience me consolera-t-elle de ma ruine? Et comment ces misères imméritées se concilieraient-elles avec l'ordre absolu, c'est à dire avec la raison éternelle, avec l'éternelle justice?

Personne n'oserait dire que rien ne manque actuellement au bonheur de l'homme actuellement méritant; la question est ainsi résolue : si tout finit avec cette vie, l'ordre moral n'existe pas; car, comme la justice imparfaite c'est l'injustice, de même l'ordre moral imparfait, c'est le désordre.

§ 3. *Nécessité de la certitude religieuse, comme base de toute morale, de toute philosophie.*

Il est une foule de gens dont la conscience est à peu près nulle; et c'est ce que l'on oublie, quand on fait de la conscience un mobile suffisant de nos actions, ou une suffisante sanction de la morale. Mais, si le penchant au bien et les répugnances pour le mal varient selon les tempéraments, tout le monde a au moins assez de raison pour se savoir intéressé à s'abstenir du mal dont il doit recevoir le châtiment, ou à faire le bien dont il sera récompensé. Donc s'il est sûr de la sanction ultra-vitale, à moins d'être fou, il sera honnête.

Comment la certitude de la sanction dont nous avons démontré la réalité, ne serait-elle pas la source de toute sagesse? Avec elle, plus de ces dédains, plus de ces dégoûts de la vie, qu'était si propre à entretenir la perspective d'une vie ultra-mondaine, aussi mal appréciée que mal conçue. Nous faisons de la vie l'état qu'il convient, quand nous savons que nous n'avons que des vies terrestres à vivre.

La certitude de la sanction met fin à tous nos murmures, à toutes nos plaintes, à tous nos ressentiments. Si le méchant prospère, pendant que le juste reste opprimé, c'est que le méchant a été antérieurement le juste, et que le juste a été antérieurement le méchant. Le premier recevra le châ-

timent de son indignité actuelle, et le second, sa dette payée, jouira ultérieurement du bonheur, dont nous le voyons actuellement se rendre digne.

Notre sort futur dépend actuellement de nous; mais notre sort actuel n'en dépend plus; il se trouve déterminé par notre conduite d'une vie antérieure. Donc en faisant actuellement le bien, nous assurons notre bien-être dans une vie postérieure; mais, comme que nous nous y prenions, les événements relativement à notre sort actuel ne répondront à notre attente, que si nous avons antérieurement mérité. En toute chose nos succès sont des récompenses; nos échecs, des châtiments.

Il n'y a pas de souffrances imméritées. L'ordre existe; tout est bien. Mais la certitude que nous avons de l'ordre ne nous fournit pas de raisons pour nous dispenser de venir au secours de ceux qui souffrent, ou pour ne pas nous efforcer de tarir la source de leurs maux. Par quel sophisme la paresse et l'égoïsme nous persuaderaient-ils, dans le triste milieu où nous vivons, le laisser faire, le laisser passer? Nous ne serons pas davantage exposés à croire que nos maux personnels nous tiennent quittes envers autrui; ils nous acquittent seulement; ils ne nous créditent pas. Donc ce n'est que par nos œuvres, et non par nos souffrances, que nous pouvons mériter. Donc, selon que j'aurai travaillé à la réforme sociale, ou que je me serai efforcé d'éterniser le mal où je trouve mon profit, ou que j'aurai fui le combat, pour m'immobiliser dans un honteux égoïsme, je serai ultérieurement heureux ou malheureux.

Voilà comment la certitude religieuse est la base nécessaire de la société nouvelle.

Dans quelle position que nous nous trouvions, nous avons des raisons pour souffrir avec patience; nous n'en saurions jamais avoir pour nous croiser les bras devant les désordres de la société.

DEUXIÈME PARTIE

SOCIALISME

INTRODUCTION

COMMENT PAR LA RELIGION SCIENTIFIQUE NOUS AVONS LES ASSISES DE LA SOCIÉTÉ NOUVELLE

Pour l'homme éminent, à qui nous devons la découverte de la vérité morale, la question religieuse et la question sociale n'ont jamais été qu'une même question, formant l'objet de la *science sociale*.

Comment en effet la religion et le socialisme se sépareraient-ils? Et, à moins qu'on ne prétende que pour fonder un ordre de choses conforme à la raison et à la justice, il importe peu d'avoir des hommes amis ou ennemis de la justice et de la raison, à quoi servirait-il de donner la solution de la question sociale, si l'on n'avait d'abord et préalablement trouvé la solution du problème religieux, en démontrant que l'homme de bien et de dévoûment, n'est pas un sot?

C'est pourtant parmi les amis plus ou moins sincères du progrès, que le matérialisme est surtout en faveur, par la raison, pour les uns, sous le prétexte, pour les autres, que les religions n'ont jamais été que des instruments de despotisme.

Mais s'il est naturel, que quelques avocats politiques, qui

veulent éterniser le procès social, parce qu'ils gagnent leur vie à plaider, écartent obstinément la question religieuse, les véritables amis de l'humanité ne doivent-ils pas comprendre, que, comme l'erreur religieuse a asservi les peuples, c'est la vérité religieuse, par la loi des contraires, qui doit les affranchir?

L'idée matérialiste, n'en déplaise à une démocratie fourvoyée, n'est pas l'alliée naturelle de la révolution; elle n'est que l'alliée et l'auxiliaire d'une nouvelle forme du despotisme, à qui la démoralisation des masses n'est pas moins nécessaire, que ne le furent à l'ancienne, leur ignorance et leur superstition : nous ne pouvons plus abrutir le peuple, se disent les privilégiés, tâchons de le corrompre; et c'est raisonner juste. Aussi est-ce avec un véritable bonheur, que dans un certain monde, on voit se substituer peu à peu à l'action abrutissante de l'anthropomorphisme, l'action corruptrice d'un détestable scepticisme. Quand un homme croit n'être rien de plus qu'une bête, pourquoi ne resterait-il pas, comme la bête, éternellement penché sur son auge? Quelles passions politiques pourrait-on espérer d'exciter dans une population matérialiste, capable de raisonner? Ce serait dans tous les cas une faible ligue et facile à dissiper, qu'une tourbe corrompue de vils coquins s'insurgeant, non contre le privilége, mais contre les privilégiés, pour se mettre à leur place, et ne prenant jamais le fusil pour le combat, sans se munir d'un sac pour le butin. Est-il un despote alors, qui avec une poignée de gendarmes, gardiens bien repus de l'immonde troupeau, ne pût en toute sécurité dormir sur l'une et l'autre oreille? Mais que pourraient le nombre et la force des baïonnettes contre l'amour de la justice, c'est à dire de l'égalité sociale, là où chacun saurait de science certaine, que le dévoûment n'est pas une duperie?

Nous ne nous sommes pas fait faute de signaler la fatale influence de notre religion anthropomorphique. Cependant il est juste de reconnaître, que, pendant qu'elle favorisait l'oppression, l'Église savait entretenir les sentiments de charité

propres à adoucir les maux des opprimés. Ainsi à côté du mal se trouvait au moins quelque remède. Mais qu'y a-t-il à attendre du matérialisme : d'une doctrine de néant, selon laquelle il n'y a ni vice ni vertu, qui est la négation même du monde moral, sinon la mort des sociétés, si les sociétés pouvaient mourir?

—

PREMIÈRE SECTION

SOCIALISME SIMPLISTE. — SES PRINCIPALES FORMES

Nos réformateurs modernes rougiraient de se préoccuper de la question religieuse; ils ont bien tort. Nous n'imaginons qu'une base possible aux systèmes de socialisme, dont nous allons faire la critique, c'est une religion, qui ne soit pas embarrassée d'accorder des contradictoires.

—

CHAPITRE PREMIER

DU DROIT AU TRAVAIL

Le droit au travail est incontestable, comme le droit de vivre, dont il est une conséquence. Et, comme on ne travaille pas que pour soi, le travail est un devoir, comme il est un droit. Or le peuple, qui ne demande qu'à travailler, est dans l'ordre, il accomplit son devoir; il est donc fondé à demander son droit. Quant aux voies et moyens, ce n'est pas son affaire; mais celle des hommes, qui en prenant le gouvernement, se déclarent par cela même en possession de la science sociale. Est-ce à dire que le peuple s'est mis dans l'esprit, que les gouvernements ont nécessairement le

moyen de lui donner de l'ouvrage, et que, lorsqu'il chôme, c'est la faute des gouvernements? Le peuple ne pense ni à cela, ni à autre chose; il *sent* seulement qu'il a droit de vivre, moyennant qu'il travaille; il ne va pas plus loin. Montrons-lui qu'en demandant mal, il demande tout à la fois trop et trop peu.

Le droit au travail, réclamé par le peuple, consisterait dans l'obligation que prendrait l'état, au nom de la société qu'il représente, de ne jamais laisser chômer les travailleurs. Donc la réalisation du droit au travail, ce serait la création d'ateliers nationaux, qui fonctionneraient durant la stagnation des ateliers particuliers. Donc aussitôt qu'il se produirait de ces crises industrielles, qui jettent sur le pavé des milliers d'ouvriers, l'état deviendrait leur patron; et au moment précis où l'industrie privée ferme ses ateliers, l'état ouvrirait les siens. Mais pourquoi les ateliers privés se ferment-ils? Pourquoi l'industrie privée cesse-t-elle de faire travailler? Parce qu'on a déjà trop travaillé, parce que la consommation n'a pas marché du même train que la production, parce que les produits surabondent. Qu'allons-nous donc faire? Est-ce lorsqu'il y a surproduction, qu'il faut produire encore? Quoi! l'industrie engorgée souffre pour avoir trop produit, et tout le remède qu'imagine l'état, c'est de produire à son tour!

Jusqu'à présent il y avait eu pour l'industrie, une alternative de bons et de mauvais jours. Si le travail s'arrêtait, lorsqu'il y avait eu surproduction, il reprenait dès que le trop plein s'était écoulé; et après ces crises terribles, d'où résultent le chômage et le jeûne pour les ouvriers, la banqueroute et la ruine pour les patrons, le ciel de l'industrie purifié, comme l'atmosphère après un orage, redevenait calme et serein. Mais si une fois l'état se met à produire, précisément parce que l'industrie privée aura trop produit, du premier coup celle-ci est morte, et l'état se trouve seul fabricant, seul manufacturier, seul marchand : nous voilà en plein communisme. Est-ce là ce que l'on veut? Non, et le senti-

ment propriétaire vit au cœur du pauvre, comme au cœur du riche. Hors de là pourtant nous ne voyons qu'un moyen d'occuper les ouvriers dans les temps de chômage, sans ruiner l'industrie privée et sans même lui faire aucunement concurrence : c'est que tous les produits provenant des ateliers de l'état, étoffes de toute espèce, vêtements, meubles, bijoux, etc., etc., soient anéantis aussitôt que fabriqués, ce qui donnerait lieu à la création d'une nouvelle corporation d'ouvriers, qu'on appellerait les *destructeurs*. L'expédient vous paraît un peu onéreux, et vous direz peut-être qu'il serait plus simple d'allouer aux ouvriers inoccupés une indemnité, sans les faire travailler, puisque ainsi au moins on économiserait les matières premières, dans l'autre cas si inutilement gaspillées. — Non, monsieur, l'ouvrier ne reçoit pas l'aumône, et il n'y a de travail véritable, qu'un travail productif.

Qu'imaginera-t-on, je le demande, en dehors de cette création d'ateliers nationaux, dont nous venons de reconnaître l'impossibilité, qui puisse réaliser pour le peuple le droit au travail? Le gouvernement peut-il ouvrir à son gré des débouchés au travail, et serait-ce assez de ceux qu'il enlèverait par la guerre à ses voisins? C'est la consommation qui se subordonne la production : dépend-il du gouvernement d'activer, comme il voudrait, la consommation? Et le problème dont on lui demande la solution ne forme-t-il pas, sous le régime actuel de la propriété, un véritable cercle vicieux? Pour faire travailler, il faudrait faire consommer; et le moyen, s'il vous plaît! Veut-on que l'état décrète la consommation? Il serait difficile de consommer quand on n'a rien, et si les masses ne consomment pas davantage, ce n'est pas à coup sûr pour cela la bonne volonté qui leur manque. Quelque fou demandera peut-être, que le gouvernement, pour *faire aller les affaires*, oblige les riches à dépenser tous leurs revenus. C'est à peu près ce que les légitimistes promettent au peuple pour l'époque où le roi objet de leur amour sera restauré sur le trône de ses pères. Mais, outre que ce ne

serait pas assez de la plus grande consommation possible des riches pour alimenter le travail, où serait la justice de la mesure dont il s'agit, en la supposant possible? Et comment interdirait-on la capitalisation au riche, sans interdire en même temps l'épargne au pauvre? Car si c'est un crime de ne pas tout dépenser, le travailleur qui épargne, n'est-il pas coupable au même titre que le riche qui capitalise? L'un et l'autre, en diminuant leur consommation, ne diminuent-ils pas, autant qu'ils peuvent, le travail? Et il faut supposer aussi, pour que ce ne soit pas une idée absurde de consommer tout ce qui se produit, à mesure qu'il se produit, que le capital n'est pas un ferment nécessaire de reproduction.

Quelles que soient d'ailleurs l'ignorance et la sottise du peuple, elles ne doivent pas nous empêcher de prendre part à ses souffrances. Mais est-il rien de plus haïssable, de plus insupportable, que la bêtise de ces démocrates propriétaires, qui sans rien relâcher de leur culte de la propriété, sans vouloir toucher à la propriété, ne cessent de proposer des remèdes à des maux, dont l'organisation actuelle de la propriété est l'unique source? Tels furent les avocats du droit au travail en 1848. Ces candides réformateurs ne virent rien de plus dans le droit au travail, si énergiquement réclamé par les ouvriers, qu'un engagement qu'aurait pris l'état de faire exécuter, dans de certains moments, par les travailleurs inoccupés, quelques grands travaux publics, comme des percements de routes, des défrichements de terres, des constructions de monuments. Mais de réfléchir qu'il n'y avait pas que des maçons et des terrassiers à qui il s'agit de donner de l'ouvrage, et que d'autres ouvriers de différents corps d'état : bijoutiers, horlogers, tailleurs, etc., toutes gens peu propres à manier la pioche ou à pousser la brouette, avaient droit aussi au travail, c'était un effort qu'il ne fallait pas espérer de ces démocrates acéphales; ou si quelques-uns y avaient songé, ce fut sans s'inquiéter où l'état puiserait ses ressources pour tant d'ateliers. Que de fois n'avons-nous pas entendu de ces républicains propriétaires s'indigner

« qu'après une révolution faite par le peuple et pour le peuple, l'assemblée nationale, une assemblée issue des suffrages du peuple, eût refusé d'inscrire au frontispice de la nouvelle constitution, le droit au travail. » Il y a ainsi dans les grandes circonstances des phrases toutes faites, qui circulent partout, et il faut voir de quel air gravement bête cela se débite! L'assemblée crut devoir voter, au lieu du droit au travail, le droit à l'assistance, sottise égale à celle qu'on lui demandait.

Grand fut le mécontentement des travailleurs, à la déclaration de ce dernier droit, dont ils se sentirent profondément humiliés. Et pourquoi, citoyens? C'est, dites-vous, que vous demandez du travail, et non pas l'aumône. Mais vous faire travailler, quand on n'a pas besoin de votre travail, n'est-ce pas bien réellement vous assister? Je serais curieux qu'entre le droit au travail tel que vous l'entendez et le droit à l'assistance, vous me fissiez voir la moindre différence.

J'accorde d'ailleurs, que, comme c'était seulement de *déclaration* qu'il pouvait être question, l'assemblée constituante aurait bien pu *déclarer* ce qui était le plus agréable aux citoyens; car déclaration du droit au travail, ou déclaration du droit à l'assistance, n'était-ce pas toujours également le cas de dire : Ah! le bon billet qu'a La Châtre!

Où voudriez-vous, que l'état prît le moyen de vous venir en aide, si ce n'est dans l'impôt? Or c'est vous seuls qui payez l'impôt, nous le démontrerons un peu plus loin. Donc tout ce que l'état pourrait faire, ce serait de vous rendre l'argent qu'il vous aurait pris, et diminué encore de tous les frais de perception, c'est à dire de tout ce qui en serait resté aux mains des intermédiaires chargés de prendre et des intermédiaires chargés de rendre.

Ce n'est pas qu'il n'y ait eu des gouvernements, qui nourrissaient leurs prolétaires : on comptait à Rome, dès le temps de César, quelque trois cent mille citoyens, à qui l'état donnait du pain et des spectacles : *panem et circenses.*

Ces messieurs entendaient qu'on les nourrît et qu'on les amusât, à peine de révolution. Mais, outre que vous vous êtes terriblement multipliés depuis le temps des Césars, mille raisons économiques s'opposent à ce qu'on puisse vous traiter, comme on traitait les prolétaires de Rome.

Et, c'est justice à vous rendre, vous ne le demandez pas: vous consentez volontiers à vous passer de spectacles, et si vous ne pouvez vous passer de pain, vous n'en voulez au moins, qu'à la condition de le gagner, qu'en échange de votre travail. C'est là votre fierté. Mais pendant que vous vous glorifiez de votre modération, moi je dis que vous devriez en rougir. Elle ne m'apparaît que comme le sceau de votre abaissement. Du travail, toujours du travail, sans cesse ni fin, et le mot de travail vous emplit la bouche, sans que jamais vous songiez à en déterminer les conditions! Or le travail, que M. Guizot regarde comme le côté admirable de notre société, et qui serait, dit-il, un frein contre vos instincts révolutionnaires, le travail qui étouffe en vous la pensée, qui vous tue dans votre corps et dans votre âme, ne devrait-il pas de vous être maudit autant qu'il est glorifié? Et cependant pourvu que le travail, même dans ces détestables conditions, ne vous manquât pas, vous vous tiendriez pour satisfaits! A ce prix, vous accepteriez votre état de bêtes de somme; vous ne contesteriez ni les distinctions de classes, ni toutes les humiliations de l'inégalité! A ce prix, vous laisseriez à une minorité orgueilleuse, le privilége des jouissances de l'esprit, et consentiriez à croupir à tout jamais dans les ténèbres de l'ignorance! Du travail et du pain strictement, telle serait pour vous la consommation de la révolution!

Mais ce droit de vivre, que vous affirmez, est-ce donc seulement le droit de manger? La vie ne consiste-t-elle pour l'homme, comme pour le cheval et pour l'âne, qu'à avoir du foin au râtelier? N'y a-t-il pas avec la vie du corps, la vie de l'esprit?

Vos vœux trop restreints étaient pour cela même indignes

d'être exaucés. Pour demander mal, je vous l'ai dit, vous demandiez trop ou trop peu. Il faut que n'ayez droit à rien, ou que vous ayez droit à tout.

Sous le régime actuel de la propriété, vous n'avez droit à rien, ni au travail, ni à l'assistance ; il implique même contradiction que vous ayez l'un ou l'autre de ces droits. Donc votre unique refuge, dans vos misères, c'est la charité du riche. C'est à lui de vous faire travailler ou de vous assister, à son choix : quand il lui plaira, dans la mesure qu'il lui plaira, et point du tout, s'il ne lui plaît pas ; car la charité est de précepte et non d'obligation.

Mais l'organisation actuelle de la propriété est-elle la condition essentielle de toute vie sociale, et le dernier mot de la civilisation ? Voilà la question. Nous l'avons résolue négativement ; et bientôt nous vous ferons comprendre comment par une simple modification du droit de propriété, la société n'aura plus de prolétaires, et ne se composera que de citoyens socialement égaux ; comment le pain de l'esprit comme le pain du corps sera à la portée de tous ; comment le bien-être de chacun dépendra de chacun.

Jusque-là, et tant que les moyens de la réforme ne sont pas compris de tous, apprenez et n'oubliez jamais : que les cent mille livres de rente du plus insolent propriétaire, sont aussi sacrés, aussi inviolables que la journée de 50 centimes de la plus misérable lavandière.

CHAPITRE II

COMMANDITISME DE L'ÉTAT. — ASSOCIATIONS OUVRIÈRES

A côté du droit au travail, vient naturellement se placer le commanditisme de l'état : les deux font la paire.

On est obligé de constater, dans l'état présent des choses, le sort misérable des ouvriers, qui en même temps qu'ils enrichissent leurs patrons, ne reçoivent jamais, eux pauvres hères, qu'un maigre salaire à peine suffisant pour les empêcher de mourir de faim, et qui encore peut leur manquer à chaque instant. C'est dans ce fait qu'éclate particulièrement la tyrannie du capital. Or qu'a-t-on imaginé pour affranchir les travailleurs de cette tyrannie? Un moyen fort simple : ce serait que l'état prêtât des capitaux à ceux qui en manquent : moyennant quoi et en prenant la peine seulement de s'associer, les ouvriers, devenus ainsi tous patrons, n'auraient plus qu'à se partager entre eux les bénéfices de leur travail, qu'ils sont aujourd'hui obligés d'abandonner à ceux qui les font travailler. L'état devenu banquier universel pour commanditer toutes les entreprises, tel est l'idéal de quelques réformateurs de bonne volonté, comme de peu d'intelligence.

Le premier vice de ce système en apparence si simple et si conforme à la justice, c'est qu'il n'est pas d'une application générale. L'agriculture se prête peu à l'association des travailleurs. Non-seulement les campagnards ne sont pas à cet égard dans les mêmes dispositions que les travailleurs des villes ; mais encore, comment veut-on que les cultivateurs propriétaires s'associent avec les cultivateurs non pro-

priétaires? Ils ne peuvent pas davantage les uns et les autres s'associer entre eux, si leurs terres ne sont pas voisines, c'est à dire si les fermiers sont séparés par des propriétaires, et les propriétaires par des fermiers. D'autre part le morcellement du sol, qui commanderait la culture par association, y est pourtant un obstacle : il n'est rien de plus individualiste que le petit propriétaire ; et, si l'on veut considérer que toutes les terres ne se valent pas, que conséquemment la part du propriétaire dans les bénéfices de l'association doit être proportionnée à la qualité, de même qu'à l'étendue, des terres cultivées, croit-on qu'avec les prétentions contradictoires des propriétaires les associations seront faciles à former? Ces difficultés levées, il en surgit une autre : les propriétaires gros et petits sont peu d'humeur à risquer leurs fermages : quelle sera leur garantie de la part des travailleurs, qui n'ont que leurs bras? « Faudra-t-il donc, comme le dit M. Thiers, qu'après avoir fourni le capital, l'état fournisse encore la caution? » S'il ne la fournit pas, pas de terres pour l'association ; s'il la fournit, pas de terres encore ; car dans ce dernier cas, il ne saurait inspirer aucune confiance. Dans toute hypothèse, qu'est-ce qui empêche les propriétaires du sol d'élever le prix de leurs fermages proportionnellement aux avantages qui se trouveraient dans une culture sociétaire, et de manière à rendre impossibles les bénéfices, que pouvaient espérer les travailleurs associés?

Il n'y a pas aussi que des champs à cultiver ; il existe encore des forêts, qui couvrent une vaste superficie de notre sol ; s'associera-t-on pour l'exploitation des bois, dont l'abattage n'a lieu qu'à des intervalles de plusieurs années, comme pour tout le reste? De cette dernière association je ferais volontiers partie, pour attendre tranquillement à l'ombre des baliveaux, la croissance des jeunes pousses..... Pour ce qui nous resterait à dire à ce sujet, nous renvoyons à l'ouvrage de M. Thiers sur la propriété : il est juste, que cet homme habile tire bon parti de l'occasion que nous lui

avons fournie par nos sottises de 1848, de faire de l'esprit à nos dépens. Je vote pour des éditions de tous les formats et à tous les prix possible, du livre de M. Thiers.

Le lecteur a compris de reste, que la culture par association nécessiterait une mesure qui n'est pas dans notre hypothèse, à savoir : une expropriation universelle, et encore sans indemnité préalable. Voilà comment l'association se trouve inaccessible à une notable partie de la population : à tous les travailleurs agricoles; et comment ces travailleurs, toujours déshérités, tout en fournissant par l'impôt les capitaux nécessaires à l'établissement des associations ouvrières, continueraient, eux, pour la plus grande gloire de la république et la plus parfaite sincérité de la souveraineté nationale, à croupir dans la misère, l'ignorance et l'abrutissement.

L'association se trouve encore interdite par la force des choses, à tous les travailleurs des petites localités : là où il n'y a qu'un serrurier et un menuisier, une association de serruriers et de menuisiers serait assez difficile; et là où des hommes de ces états seraient au nombre de deux ou de trois, il n'y aurait encore guère matière à association.

Les bienfaits de l'association ne seraient donc que pour les ouvriers des grandes villes. Mais comment l'affaire se fera-t-elle? Y aura-t-il diverses associations dans un même corps d'état? Non, car alors le principe de l'association est violé et le but n'est pas atteint : qu'importe en effet que la concurrence, dont nous voulons combattre les désastreux effets, ait lieu de groupe à groupe, ou d'individu à individu? Il n'y aura donc qu'une société de chapeliers, qu'une société de tailleurs, etc., etc. Or par cela même voilà les sociétés en possession d'un monopole, et maîtresses du marché : désormais leur modération seule limitera les bénéfices qu'elles seront à même de réaliser. Et sur qui se feront ces bénéfices, sinon sur ceux-là mêmes à qui les associations devront les frais de leur établissement : sur les consommateurs et les contribuables qui sont les mêmes? Ainsi l'intérêt des travail-

leurs nous a fait perdre de vue l'intérêt des consommateurs. Nous trouvons, que non seulement les cinq sixièmes des travailleurs n'auront pas part aux avantages de l'association, mais encore que ces cinq sixièmes, de plus en plus malheureux, après avoir payé pour l'établissement des associations ouvrières, se trouveront à la merci de celles-ci, qui les pressureront à volonté.

Ce sont toutefois d'honnêtes natures et des intelligences droites que la plupart de ces travailleurs des grandes villes. J'aime à croire que la propriété ne les corromprait pas, et je suis d'avis que leur prospérité, au prix des plus grands sacrifices, ne serait jamais trop chèrement achetée. Mais comment l'espérer? N'est-ce pas bien gratuitement, même en écartant une question qu'il vaut mieux renvoyer au prochain chapitre, que je suppose les associations florissantes? Et si toute la prudence, toute l'habileté, tout l'esprit d'ordre, toute l'économie, que peut suggérer l'intérêt personnel à celui qui engage ses propres capitaux, ne suffisent pas à prévenir l'insuccès de tant d'entreprises industrielles, à quoi ne faut-il pas s'attendre là où manqueront tous ces éléments de succès? Est-ce bien la peine de se mettre l'esprit à la torture et de se donner tant de mal pour réussir, lorsque c'est l'état seulement qui peut perdre? Est-on jamais trop hardi dans ses spéculations, quand on ne risque que l'argent d'autrui? Voyez par exemple, tour à tour auprès du feu, dans son bureau et dans son ménage, ce petit employé d'une administration publique, et par la différence de sa consommation en combustibles, selon qu'il est ici ou là, jugez de l'économie qu'il faut attendre des associations commanditées.

N'est-ce pas surtout d'une bonne direction que dépend la réussite d'une entreprise? Or qui choisira les directeurs qu'il faudra à la tête des associations, sinon leurs associés? Et n'est-il pas trop à craindre, que ces chefs ne soient choisis pour leurs défauts, plutôt que pour leurs qualités : pour leur mollesse, pour leur ménagement de tout le monde, plutôt que pour leur esprit de justice, leur énergie et leur sévérité?

Comment donc ainsi élus, exigeraient-ils de chacun, les efforts sans lesquels toute entreprise échoue?

Nous voyons toutes les associations s'écrouler l'une après l'autre. Et comment l'état suffirait-il jamais aux pertes qu'entraîneraient tant de catastrophes? Quoi qu'il en doive être, le commanditisme de l'état est une idée, qu'on ne saurait trop admirer : c'est une chose curieuse, que tout le monde spéculant avec l'argent de tout le monde; et c'est une chose curieuse aussi, que quelques-uns spéculant avec l'argent de tous!

CHAPITRE III

ASSOCIATION ENTRE PATRONS ET OUVRIERS

On verrait avec plaisir dans la démocratie, que les patrons s'associassent avec leurs ouvriers; et cela paraît juste... à tous ceux au moins, qui ne sont pas susceptibles de devenir patrons : si le patron, dit-on, fournit le capital, les ouvriers fournissent leur travail, et, puisqu'ils ne peuvent produire qu'en commun, la justice ne veut-elle pas qu'ils soient associés? — Non, la justice en propriété, ne veut pas une pareille association, car cette association est contradictoire à l'idée de propriété.

Ce qui est juste, ce qu'implique toujours, absolument, l'idée d'association, c'est que les conditions des associés soient égales. Or comment le seraient-elles, là où les uns n'ont que leurs bras, pendant que les autres fournissent les instruments et les matériaux de travail? Quand on s'associe, c'est pour partager des bénéfices; mais c'est aussi pour supporter en commun les pertes. Or dans l'hypothèse les ouvriers seraient associés avec les patrons pour les bénéfices; ils ne pourraient l'être pour les pertes. Pourquoi les patrons s'associeraient-ils, ceux surtout qui empruntent leurs capitaux?

Nous verrons un peu plus loin, que sous le régime actuel de la propriété, il est fatal que le capital domine le travail, que celui-là soit maître et celui-ci, esclave. Donc, tant qu'on n'a pas touché à l'organisation de la propriété, l'idée d'une

association entre le travail et le capital, est absurde, et elle le sera encore, quand l'organisation de la propriété aura été changée. Ce que nous aurons gagné alors, c'est que la domination aura passé du capital au travail.

Dans l'état présent des choses, l'association entre patrons et ouvriers ne pourrait être que forcée, ce qui est doublement contradictoire : comment dans l'hypothèse d'une pareille contrainte, continuerait-il d'y avoir des patrons? Ne serait-ce pas, sans avoir aboli la propriété, faire acte de communisme, ou enter la communauté sur la propriété ?

Sans doute rien ne s'oppose à ce que tel honnête capitaliste s'associe avec ceux à qui il donne de l'ouvrage; ce dévoûment serait de bon exemple. Malheureusement l'exemple n'en serait pas contagieux. Et quand il le serait, que vaudraient les avantages qu'il procurerait aux travailleurs, puisque ceux-ci n'en jouiraient qu'à titre précaire, l'association pouvant toujours se dissoudre à la volonté d'une des parties? Ce n'est pas de quelques actes de charité, c'est de la force d'un principe socialement accepté, que doit naître la réforme. Mais la vertu seule, basée sur la certitude religieuse, nous fera accepter ce principe.

Maintenant est-il vrai, comme le prétend Proudhon, que, quand même tous les capitalistes et tous les travailleurs se trouveraient associés, il n'en résulterait rien que la généralisation de la misère, par cette raison que la richesse générale également partagée ne nous donnerait par tête que 70 centimes à dépenser par jour? Non ; seulement il faut dire, comme nous l'avons déjà dit, que l'hypothèse est absurde, en ce qu'elle fond ensemble la propriété et la communauté. Mais pourquoi la richesse générale est-elle si peu considérable? Parce que la consommation n'est pas suffisante pour stimuler, autant qu'il faudrait, la production : Proudhon sait bien que la production est subordonnée à la consommation. Or si les travailleurs avaient le capital pour rien, auquel cas ils pourraient racheter leurs produits, alors tout le monde consommerait, et tout le monde consommant, tout le monde

travaillerait, et tout le monde travaillant, la production n'aurait pas de limites. L'hypothèse que nous examinons nous donne la généralisation du bien-être, et non la généralisation de la misère.

CHAPITRE IV

AMÉLIORATION DES SALAIRES

Nous allons de plus fort en plus fort. Il était donné à M. de Girardin, le fécond publiciste, que tout le monde connaît, de reculer les bornes du simplisme en matière sociale.

Le lecteur pense bien, que nous n'avons pas la naïveté de prendre au sérieux les idées de M. de Girardin. L'illustre journaliste ne parle que pour parler; il en a lui-même prévenu le public. Malheureusement pour le mérite de cet aveu dépouillé d'artifice, lorsque M. de Girardin s'est décidé à le faire, il y avait longtemps qu'il était devenu inutile.

Mais, du moment que son radicalisme n'est plus pour le compromettre, ce peut être souvent un rude homme, que M. de Girardin. Aussi ne faut-il pas s'étonner de l'entendre prévenir les promoteurs de réformes partielles, qu'ils ne peuvent que se faire taxer d'inconséquence et battre à plates coutures : « Point de réformes partielles, dit-il, point de palliatifs; l'erreur est relative et la vérité absolue : toute règle qui n'est pas absolue, n'est pas une règle. » Après cela qui ne croirait que M. de Girardin va bouleverser la société jusqu'en ses fondements? Ouais! quelque sot d'être socialiste pour de bon, quand on est millionnaire, et qu'on croit savoir que la vertu n'est qu'une duperie! Tout le socialisme, dont accouche M. de Girardin en plein 1848, et pour les besoins de sa popularité, c'est l'idée d'une réglementation des salaires par l'état. Son système est simple et facile à

comprendre : on calculerait ce qui est strictement nécessaire à un ouvrier pour vivre, et ce compte fait, l'état fixerait un minimum de salaire. Mais une autre chose aussi simple et aussi facile à comprendre que celle-là, c'est que les fabricants et manufacturiers, obligés de payer aux ouvriers des salaires plus élevés, ne sauraient manquer, pour se rattraper, d'élever de même le prix de leurs produits. Or si après l'augmentation par décret, des salaires, le prix de tous les objets de consommation augmente dans une égale proportion, qu'y aura-t-il de changé dans la condition des travailleurs? Donc le corollaire indispensable de la loi d'un minimum des salaires, c'est une loi de maximum du prix des marchandises. Mais croit-on que ce soit une petite et facile opération, que de taxer tous les produits? Et si des lois de maximum peuvent avoir à de certains moments leur utilité, comme expédients, comme mesures révolutionnaires, une loi universelle de maximum, comme institution définitive, comme système, cela se conçoit-il, s'imagine-t-il?

Supposons toutefois possible la réalisation de l'idée de M. de Girardin : les ouvriers ont, à partir d'aujourd'hui, un salaire suffisant pour vivre. Mais l'élévation des salaires en France n'implique pas l'élévation des salaires dans tous les pays. Or si l'Angleterre par exemple continuant d'exploiter ses prolétaires, pendant que nous affranchissons les nôtres, produit à meilleur marché que nous, comment nos produits soutiendront-ils la concurrence des produits anglais? Ce sera donc l'Angleterre qui aura le marché étranger; nous importerons, nous n'exporterons plus. Où cela ne nous mènera-t-il pas? A moins que nous ne devenions un monde clos n'ayant nul besoin des autres et produisant uniquement pour soi, ce qui est trois ou quatre fois absurde, nous voilà pris; et, au lieu que le sort de nos ouvriers s'améliore, nous trouvons que tout à coup le travail et le pain leur manquent complétement; ils voulaient un salaire meilleur; ils n'auront plus de salaire du tout ; il a été décrété que, quand ils travailleront ils gagneront 5 francs, au lieu de 3; mais n'ayant

plus d'ouvrage, ils ne gagnent ni 5 francs ni 3 francs; ils ne gagnent rien.

Non seulement le marché étranger nous échappe entièrement, mais encore nous ne travaillerons pas pour nous; et ce sont nos voisins, qui nous apporteront leurs marchandises. J'entends bien que, quand on veut faire décréter l'augmentation des salaires, on déteste le libre échange et l'on est protectionniste à outrance; mais l'armée de gabelous, que nous allons entretenir, le jour où nous prohiberons absolument l'entrée en France de toutes marchandises étrangères, suffira-t-elle, même en faisant bonne garde, à déjouer toutes les manœuvres de la contrebande organisée nécessairement sur la plus vaste échelle? J'espère qu'elle n'y suffira pas; et quand je dis *j'espère*, c'est que, du moment qu'il n'y a plus concurrence entre nos voisins et nous pour la production, nous sommes une proie indiquée, et ils ne peuvent se laisser tranquillement enlever un débouché qu'on leur met sous la main. De là une guerre inévitable. Et comment ne pas détester la guerre, surtout quand on est membre du congrès de la paix, encore que l'on n'y parle que pour parler?

Il est vrai que dans ce cas le remède se trouve à côté du mal : le peuple cesse d'avoir faim, quand on a à lui servir des bulletins de victoire; avec les satisfactions de la gloire dans le cœur, il consent volontiers, à n'avoir rien dans l'estomac.

M. de Girardin a plus d'une corde à son arc. Si la fixation des salaires ne vous convient pas, il vous offrira son système d'assurance générale et il y joindra même son système d'impôt sur le revenu; le tout entremêlé, les circonstances aidant, d'agréables intermèdes politiques, où s'agitent les plus intéressantes questions, comme celle de savoir, lequel est préférable de la république ou du suffrage universel; si c'est celui-ci qui est au dessus de celle-là, ou celle-là, au dessus de celui-ci. Des petits alinéas de M. de Girardin, nous avons tous à satiété.

Le monde d'ailleurs est plein d'honnêtes républicains

propriétaires qu'afflige profondément la misère des travailleurs et qui ne demandent pas mieux que d'y porter remède, au prix même des plus grands sacrifices. Mais, respect à la propriété! Or c'est de la propriété, telle qu'actuellement elle existe, que provient tout le mal. Donc, tant qu'on ne touche pas à la propriété, le mal reste, car la propriété repousse toutes les améliorations proposées, lesquelles sont nécessairement contradictoires à la propriété, et le travail de nos candides réformateurs est exactement celui d'un homme qui, avec des coins de bois blanc, essaierait d'entamer et de faire éclater une masse d'acier ou de fer.

Le simplisme, dans la matière qui nous occupe, consiste à s'attaquer aux effets, en respectant la cause.

DEUXIÈME SECTION

SOCIALISME GALIMATIAS

—

CHAPITRE PREMIER

SYNTHÈSE DE LA PROPRIÉTÉ ET DE LA COMMUNAUTÉ, PAR PROUDHON

La propriété, c'est le vol : telle est la thèse, que soutient Proudhon dans son premier mémoire sur la propriété ; et tous ses raisonnements, appliqués exclusivement à la propriété foncière, qu'il paraît avoir en effet particulièrement en vue, sont certainement irréfutables. C'est plaisir de voir ce vigoureux athlète prenant l'un après l'autre les plus habiles champions du droit d'aubaine : économistes, légistes, publicistes, saisir à bras le corps ces faibles adversaires, les enlever de terre, comme un léger fardeau, et les étouffant dans une énergique étreinte, les jeter brisés, moulus, à ses pieds.

Le premier mémoire de Proudhon sur la propriété, monument admirable du rare talent de l'auteur, chef-d'œuvre de logique, de sagacité, de finesse et d'*humour*, vivra autant que l'esprit de justice, le bon sens et le bon goût parmi les hommes.

Quelle force d'ailleurs le talent de Proudhon ne devait-il

pas puiser dans la justice de la cause qu'il avait embrassée! Le droit de vivre implique le droit de s'en procurer le moyen. Or, puisque le sol, d'où il n'est rien qui ne provienne, n'est pas moins indispensable à l'homme, pour vivre, que l'air atmosphérique, comment quelques hommes auraient-ils pu justement s'approprier le sol, à l'exclusion des autres, lesquels seraient ainsi leurs esclaves, ne pouvant vivre que moyennant octroi d'eux obtenu?

Mais Proudhon ne distingue pas entre les diverses espèces de propriété, et c'est d'une manière absolue, au nom de l'égalité, qui est la justice, qu'il condamne la propriété.

On ne peut nier en effet, que qui dit propriété dit inégalité, et qu'une société de propriétaires égaux est une idée contradictoire. Si le droit de propriété de Jean à l'égard de Jacques était de 2 et le droit de propriété de Jacques à l'égard de Jean, de 2 également, le résultat serait évidemment le même que s'ils n'étaient pas propriétaires; et si enfin nous avions tous l'un sur l'autre un droit égal de propriété, que signifierait la propriété? A quoi bon alors la propriété? C'est pourquoi Proudhon, ennemi de la propriété, est nécessairement socialiste égalitaire.

L'argument de l'inégalité des intelligences, par quoi se justifie d'ordinaire l'inégalité des conditions, n'est pas pour embarrasser notre philosophe. Les inégalités qu'on remarque actuellement entre les esprits, sont-elles autre chose, que des accidents de l'économie sociale, des maladies propriétaires? Ne s'expliquent-elles pas suffisamment par le défaut d'organisation, d'où l'incertitude des vocations et la classification irrégulière des fonctions? Qui doute, que, dans des conditions égales de développement, l'inégalité des talents ne fût seulement la spécialité des talents, et que là où l'on dit inégalité, ce ne fût diversité qu'il faudrait dire? Mais quelle que fût l'inégalité des intelligences, Proudhon n'en serait pas moins égalitaire; il le serait, parce que une répartition égale du travail, en rendant la tâche de tous facile, neutralise l'inégalité des forces, et qu'il importe peu qu'on soit capable de

produire 6, quand la société ne demande que 3; il le serait, parce que toutes les industries se servant réciproquement de fin et de moyen et ne pouvant se passer l'une de l'autre, leur dépendance mutuelle fait leur équivalence; il le serait enfin, parce que le talent, qui est une création sociale, doit à la société en raison de ce qu'il lui a coûté, et ne saurait se tourner contre elle, comme le vase, qui dirait au potier : je suis ce que je suis, je ne te dois rien, etc., etc. Toutes les raisons par lesquelles Proudhon a établi la rationalité et la justice de l'égalité des conditions sont si bonnes et si bien déduites qu'il n'est pas possible d'y faire un choix, et jamais on ne citera rien de cet admirable travail, qu'on ne soit tenté de le reproduire tout entier.

On ne s'étonne donc pas de voir Proudhon combattre chez Fourier et Saint-Simon, l'idée de proportionnalité, et déclarer nettement : que hors de l'égalité la plus absolue des conditions, il n'y a que vol et brigandage.

Mais quel sera le moyen de l'égalité des conditions, si ce n'est une association régulièrement organisée? Égalité et association ne sont-ce pas deux choses qui s'impliquent et ne peuvent se passer l'une de l'autre? Aussi trouvons-nous, que tous les arguments de Proudhon et toutes ses réponses aux objections qu'il imagine, supposent l'association. C'est ainsi que dans sa thèse, les travailleurs d'ordres divers sont tous fonctionnaires de l'état, que l'état intervient partout. Et si c'est seulement en principe que notre auteur établit : que la capacité étant une création de la société, un capital social, l'homme de talent ne s'appartient pas et s'exploite pour les autres, peut-on admettre, lorsqu'il tient l'artiste, le savant, le poète pour suffisamment récompensés, par cela seul que la société leur permet de se livrer exclusivement à la science et à l'art, en les dispensant de tout autre contingent, que ce ne soit pas là une idée sociétaire qu'il exprime? Quand Proudhon veut qu'à mademoiselle Rachel et à M. Duprez, qui élèveraient de ridicules prétentions, la société puisse répondre : Vous, demoiselle Rachel, vous jouerez

pour 100 louis, ou vous filerez du coton ; vous, Duprez, vous chanterez pour 2,400 francs, ou vous irez à la vigne ; quand prévoyant toutes les difficultés qui peuvent être soulevées relativement à la police et à l'organisation de l'industrie, il se fait objecter qu'il faut dans toute industrie des conducteurs, des instituteurs, des surveillants, lesquels sans doute ne sauraient être à la tâche, et qu'il répond : « Non, puisque leur tâche est de conduire, de surveiller, d'instruire ; mais ils doivent être choisis entre les travailleurs, par les travailleurs eux-mêmes, et remplir les conditions de l'éligibilité, » peut-on, en entendant un pareil langage, ne pas se croire en pleine communauté ? Des conditions égales de développement, moyennant quoi les intelligences seraient diverses et non inégales, une répartition égale du travail entre tous les hommes valides, qui ne donne à chacun que cinq heures d'occupation par jour, n'impliquent-elles pas un milieu organisé, une association intégrale ? Rien peut-il fournir à Proudhon un argument en faveur de l'égalité, qui ne suppose la communauté ? N'est-ce pas une contradiction, qu'au sein de l'individualisme où l'on n'a de règle que son caprice, il y ait des *tâches sociales*, dont la mesure égale annule les effets de l'inégalité, si elle existe ?

Cependant, quand Proudhon nous semble tenir un langage de communiste, c'est que nous sommes à cent lieues de sa pensée. L'idée communautaire n'a pas de plus terrible adversaire que Proudhon ; il ne dit pas, comme Ledru-Rollin : Je hais les communistes ; mais il dit : Je hais la communauté ; et la haine vigoureuse qu'elle lui inspire, il sait vigoureusement l'exprimer : nous le verrons un peu plus tard. L'unique objet de Proudhon, en imaginant une hypothèse où il nous montre l'égalité absolue des conditions fondée en justice, c'est de nous faire adopter des principes propres à réaliser cette égalité, puisqu'elle peut exister sans que nous soyons fondés à nous dire frustrés. Mais elle ne doit pas être le résultat d'une organisation, où nous n'aurions d'autre mérite que de nous soumettre à la

règle. Il faut qu'elle soit l'œuvre de notre volonté toujours ibre. Ce que veut Proudhon enfin, c'est seulement « l'égalité des moyens et non l'égalité du bien-être, qui avec des moyens égaux doit être l'ouvrage des travailleurs, » c'est conséquemment la proportionnalité. Que si lorsque Proudhon vous dira que « la proportionnalité ne doit être admise que dans la sphère de l'intelligence et du sentiment, non dans celle des choses physiques, » vous voyez encore là une idée communautaire, c'est que là encore vous ne comprendrez pas votre auteur.

Mais quel est le moyen qu'a trouvé Proudhon pour réaliser, à mérite égal, l'égalité des conditions ? C'est l'égalité ou la justice dans les échanges. Aussi se fait-il un devoir de nous donner, d'après la théorie de la valeur d'Adam Smith, la loi véritable de l'échange.

La valeur absolue d'une chose, dit Adam Smith, c'est la somme de temps et de dépense que sa production a coûtée. En d'autres termes, tout produit vaut ce qu'il a coûté de temps et de dépense. Seulement il conviendrait d'après Proudhon, de tenir compte, dans l'estimation du temps et de la dépense que coûte chaque produit, de la nature du travail, de la peine qu'il exige, de la consommation qu'il entraîne, d'où il résulte, que la loi absolue de l'échange est en raison composée du travail considéré dans son intensité et sa durée, et de la dépense nécessaire au producteur.

C'est à l'ignorance de cette loi qu'il faudrait attribuer tous les maux qui affligent l'humanité; c'est sa connaissance et son observation, qui pourraient seules procurer le bien-être universel. Mais suffit-il que le principe soit connu, pour qu'il soit appliqué? La connaissance seule d'un véritable principe d'évaluation des choses aura-t-elle pouvoir de corriger les erreurs de l'opinion? Pas plus que les préceptes de la morale, le dérèglement de nos mœurs. Qu'est-ce qui empêchera, que tel méchant tableau, exécuté en quelques jour, ne rapporte plus à son auteur, que leur travail d'une année, à tous les laboureurs d'un département? Ce n'est que

l'accessibilité de tout à tous qui rendrait aux choses leur valeur véritable, d'où il résulte que l'égalité dans l'échange ne serait possible que là où elle serait inutile : au sein de l'association.

Il n'y a pas que les erreurs de l'opinion qui s'opposent à l'égalité des échanges; à quels points de vue qu'on l'examine, la théorie de la valeur est sans valeur : nous trouvons toujours que l'égal échange est impossible, et quand même il serait possible, il n'assurerait pas aux travailleurs, à mérite égal, égalité de bien-être.

Dans un même état, tous les travailleurs quelque aptes à leur besogne qu'on les suppose, n'ont ni la même habileté ni les mêmes besoins; comment donc leurs produits, qui se vendront le même prix, représenteront-ils pour chacun sa peine et sa dépense?

Voici deux ouvriers, dont l'un fait deux paires de sabots dans le même temps et avec la même dépense qu'il faut à l'autre, pour en faire une paire seulement. Or, pour que ces deux ouvriers fussent d'égale condition, il faudrait que la façon d'une seule paire de sabots fût payée aussi cher au second, que la façon de deux paires, au premier. C'est ce qui n'est pas possible. Cependant ou le salaire du plus fort travailleur sera le double de ce que vaut, d'après la règle d'Adam Smith, son produit; et à cette condition le travailleur plus faible vivra; ou ce salaire sera seulement égal à la valeur du produit, et dans ce dernier cas, le travailleur faible ne pourra vivre. Le salaire du travailleur fort pourra racheter son produit; mais le salaire du travailleur faible ne pouvant racheter que la moitié de son produit, il faudra qu'il jeûne un jour sur deux.

On parle de moyenne; c'est une moyenne de temps et de dépense, qui déterminera le prix de la façon de la paire de sabots. Oui, ce sera très bien pour ceux qui seront dans la moyenne ou au dessus; mais pour ceux qui seront au dessous?..... N'est-il pas trop évident que, puisqu'il faut qu'un même prix paie des produits obtenus dans des temps plus ou

moins longs et moyennant des dépenses plus ou moins fortes, la théorie d'Adam Smith n'assure pas également l'existence de tous les travailleurs?

Qu'importe, dit Proudhon, quelle soit l'inégalité des salaires, pourvu que le salaire soit toujours la juste expression du produit? J'entends : quand je reçois 4 de ce qui vaut 4, je ne saurais me dire frustré, parce que tel qui aura fait un travail double du mien, recevra 8. Mais nous venons de faire voir comment il est impossible que le salaire soit la juste expression du produit. Et quand à cet égard nous n'aurions rien dit, une juste équation entre le salaire et le produit, empêcherait-elle tel travailleur de manquer du nécessaire, pendant que tel autre plus fort et plus habile regorgerait de superflu? Depuis quand aussi est-ce une chose indifférente que l'inégalité des fortunes?

Et nous n'avons encore étudié la théorie de la valeur que par son côté le plus simple. Quel profit en tirerons-nous pour payer certains services difficiles à apprécier? Si l'on nous demande combien de clous vaut une paire de sabots, nous répondons aussitôt : autant qu'on en peut faire dans le même temps et avec la même dépense. Mais celui qui nous demanderait combien de clous vaut la visite d'un médecin, et combien comparativement, la visite d'un praticien de village et celle d'une célébrité de l'école de médecine, ne nous embarrasserait-il pas singulièrement?

De quoi encore nous servira la fameuse règle d'Adam Smith, pour mesurer la valeur relative d'une tragédie de Racine et d'une tragédie de Voltaire? La même rétribution ne saurait convenir à l'alliage de celui-ci et à l'or pur de celui-là. Pendant que Voltaire produisait vite et faiblement, Racine se vantait de faire difficilement des vers faciles; il y aurait lieu à lui tenir compte de l'intensité de son travail. Mais où est le mètre de l'intensité du travail? Proudhon a oublié de nous le donner.

La difficulté serait-elle moindre de payer, d'après ce qu'ils ont coûté de temps et de dépenses, les ouvrages souvent si

différents d'un même auteur? Les meilleurs vers de Voltaire sont ceux qu'il a dus à d'heureuses inspirations et qui lui ont coûté le moins de peine. Lui seraient-ils justement payés plus cher que les mauvais? C'est le résultat que nous considérons : le temps et la dépense ne font rien à l'affaire.

Quoi qu'il en soit, Proudhon ne voit de salut pour l'humanité que dans l'acceptation sociale de la théorie de la valeur, et de par cette théorie, il entend n'être ni propriétaire ni communiste. « La communauté par son nivellement est tyrannique et injuste; la propriété par ses envahissements est oppressive et insociable. Donc la propriété et la communauté, ces deux formes sociales, hors desquelles le vulgaire ne connaît pas de société possible, sont également à rejeter. Mais la communauté cherche l'égalité et la loi, et la propriété veut l'indépendance et la proportionnalité. Donc nous trouvons dans la propriété et la communauté les éléments d'un ordre social rationnel et juste. »

La communauté est la thèse et la propriété l'antithèse : il ne reste donc qu'à déterminer la synthèse, qui résultera nécessairement de la correction de la thèse par l'antithèse. Ainsi élimination faite de ce que les deux renfermaient d'hostile à la sociabilité, les deux restes formeront en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire.

Et quel principe servira de base à cette forme sociale synthétique, supérieure à la propriété et à la communauté, que nous promet Proudhon? Nous venons de vous le dire : c'est la théorie de la valeur, dont la propagation doit réaliser l'égal échange.

CHAPITRE II

CONSTITUTION DE LA VALEUR, MUTUALITÉ DU CRÉDIT, BANQUE D'ÉCHANGE

On a accusé Proudhon de versatilité : c'est mal à propos ; il n'y a à reprocher à cet admirable talent que de la pédanterie et de l'obscurité. Nous constatons chez lui un esprit de suite extraordinaire, et son premier ouvrage contient en germe tous les autres. C'est ainsi que nous le trouvons toujours fidèle à son idée de la *constitution de la valeur*, qui, après des développements successifs dans différents livres, aboutit enfin, quand le moment de la pratique paraît venu, à la constitution de la *banque d'échange* ou *banque du peuple*.

Qu'est-ce que la constitution de la valeur ? Qu'est-ce qu'une valeur constituée ? L'or et l'argent sont des valeurs constituées, parce que les métaux à l'état de numéraire, sont reçus en échange de toute espèce de produits. Donc la constitution de la valeur, si nous l'entendons bien, consisterait en ce que tout produit devînt une monnaie courante, circulant comme l'or et l'argent, et acceptable, comme eux, en tous paiements.

D'après cela, la condition de la constitution de la valeur, c'est l'échange direct, conséquemment gratuit, des produits contre les produits : ces deux choses n'en font qu'une. C'est un principe fondamental de l'économie politique, que les produits ne s'échangent que contre des produits. Mais cette proposition ne peut être une vérité, que lorsque l'or, qui sous diverses formes : escómptes, intérêts, pots de vin, nous

fait payer si cher ses services, aura cessé d'être l'intermédiaire indispensable des échanges. Donc notre tâche doit être d'enlever à l'or sa royauté, en lui enlevant le monopole de l'échange, pour le réduire à l'état de simple marchandise, et l'envoyer ainsi dépouillé de ses priviléges et prérogatives, à la cuisine et à la toilette. Et, comme c'est de sa représentation en espèces métalliques que la propriété tire surtout sa puissance, en détrônant le métal, nous l'aurons frappée au cœur.

Mais quand nous demandons l'échange direct et gratuit des produits contre les produits, personne ne pense sans doute, que nous prétendions voir finir la société comme elle a commencé, et qu'il soit question de revenir au troc ou à l'échange en nature, comme avaient feint de le comprendre quelques contre-révolutionnaires de 1848, de peu d'intelligence et de beaucoup de mauvaise foi, pour se procurer le facile plaisir de parodier et de ridiculiser les idées de Proudhon. Que nos ménagères se rassurent : dans le système que nous examinons, la femme de cordonnier, qui aura besoin d'un gigot, ne sera pas réduite à ne se présenter chez le boucher qu'une paire de souliers à la main.

Mais si une centaine de commerçants en relation d'affaires, las enfin de payer des escomptes ruineux, et d'enrichir les banquiers, prenaient d'un commun accord l'engagement de recevoir en tous paiements, un papier d'une banque à eux, représentatif des effets de commerce de chacun d'eux, n'y aurait-il pas dans ce cercle de commerçants, échange direct des produits contre les produits, sans qu'il y eût, et comme s'il y avait, échange en nature? Or tel est le principe de la banque d'échange, laquelle, après l'adhésion universelle, centralisant toutes les opérations commerciales et se faisant l'intermédiaire entre les producteurs et les consommateurs, recevrait les commandes, ordonnerait la production et ferait de la manière que nous venons de dire, l'échange de tous les produits.

La banque d'échange, d'après une comparaison de son

auteur, opère, comme ferait dans une maison de jeu, le chef de l'établissement, s'il délivrait à chaque joueur, contre espèces, ou contre promesses d'espèces, quand la solvabilité de l'emprunteur lui serait connue, des jetons, dont on se servirait au jeu, au lieu d'espèces. La partie finie, les jetons seraient remboursés à leurs porteurs par le banquier, de manière que les joueurs n'auraient point entre eux de compte à régler. Dans ce cercle supposé, les jetons garantis par le banquier, lequel est lui-même garanti par les sommes qu'il reçoit ou par des signatures solides, sont une vraie monnaie. Le papier de la banque d'échange n'est pas autre chose que ces jetons; la banque d'échange n'est pas autre chose que l'établissement, que nous imaginons.

Comment en effet le papier de la banque d'échange, appelé à suppléer les espèces métalliques, ne remplirait-il pas parfaitement cet office, sans avoir aucun des inconvénients de ce qu'on appelle papier-monnaie ou monnaie de papier? Émis toujours contre bonnes valeurs de commerce, et au fur et à mesure des demandes d'escomptes, et toujours représentatif de marchandises en circulation ou au moins commandées, il ne pourrait jamais exister en excès. Or gagé ainsi par des produits, et garanti par chacun et par l'ensemble des souscripteurs, tous également solvables, de quelles qualités manquerait-il de celles qui font aujourd'hui obtenir au papier de commerce, sous bénéfice d'escompte, des billets de banque ou du numéraire?

Il nous fâche seulement d'être obligé de dire, que les moindres coupures du papier de la banque d'échange devant être de 25 francs, les appoints au dessous de ce chiffre, seront payés en numéraire. Or n'est-ce pas chose regrettable, pour la rigueur des principes, que dans un système qui condamne le numéraire, une certaine quantité de numéraire soit à jamais indispensable? Ce qui est de même, et pour la même raison, regrettable, c'est que la chose supprimée, le nom demeure, et que dans notre langage à jamais incorrigible, le métal reste toujours l'étalon de la valeur.

Pourquoi continue-t-on de dire à la banque d'échange, un billet de cent francs, puisqu'il ne doit plus être question de francs? Et comment ne le dirait-on pas? S'il faut absolument un étalon de la valeur et que le meilleur soit l'or ou l'argent, cette nécessité et ses conséquences ne dérangent-elles pas un peu notre théorie de l'échange direct des produits contre les produits?

Quoi qu'il en soit, la banque de Proudhon peut être susceptible, en tant que banque, de rendre d'importants services. Et nous allons supposer même un moment que par elle, le problème de la circulation et du crédit est résolu.

Mais le problème de la circulation est-il tout le problème social? La solution de ce problème implique-t-elle celle de tous les autres?

Sur cette question, Proudhon dit tantôt oui, tantôt non.

Il dit oui, quand opposant à l'ancienne indépendance du propriétaire du sol, vivant dans sa terre et de sa terre, et se suffisant à lui-même, les conditions d'existence qui résultent, pour le propriétaire actuel, de la séparation et de l'engrenage des industries, dont il dépend comme tout le monde, il déclare que nous vivons, non plus de la propriété, mais d'un fait plus grand que la propriété, d'un principe supérieur à la propriété, *c'est à savoir* de la circulation ; et qu'enfin la propriété n'est plus qu'une ombre, que l'organisation du crédit, par la suppression du numéraire, doit bientôt faire évanouir.

Il dit oui encore, quand il attribue à l'établissement de sa banque le pouvoir d'augmenter à l'infini le travail et par conséquent le produit, de donner au crédit une base si large qu'aucune demande ne l'épuise, de créer un débouché qu'aucune production ne comble. Si la banque d'échange devait réaliser de pareils avantages, que nous resterait-il à désirer?

Mais bientôt, comme s'il avait oublié toutes les promesses qu'il vient de faire, Proudhon reconnaît, que le problème de la circulation résolu, il reste encore à résoudre le problème

de la production. Je m'en doutais, et comme il faut produire avant de faire circuler, c'est par le premier que j'aurais commencé. Comment Proudhon n'a-t-il pas soupçonné, que cette question vidée, il n'y aurait guère lieu à s'occuper du reste?

Ah! que la propriété n'est-elle aussi faible, aussi malade que la représente notre publiciste! La solution alors serait proche; car que peut-elle être, sinon précisément la suppression de cette propriété foncière, dont Proudhon a si bien su nous démontrer l'illégitimité? Avant cela, il n'y aura jamais rien de fait; après cela, il n'y aura plus rien à faire.

On comprend donc que Proudhon se soit fait un argument de l'affaiblissement supposé de la propriété, et de l'*état* de dépendance où se trouve placé le propriétaire par la séparation des industries. Mais cette donnée ne lui fournissait pas les conclusions qu'il en tire. Sans doute le temps n'est plus où « le propriétaire existait par lui-même, vivant en *soi*, par soi et pour soi; » où la toile de ses chemises et le drap de ses habits se tissaient dans sa maison, où ses gens étaient maçons, charpentiers, charrons, etc.; mais qu'importent aux travailleurs les changements survenus à cet égard dans l'existence du propriétaire? Nous ne dirons pas que, si les revenus de celui-ci croissent toujours comme ses besoins, et s'il obtient toujours en échange de ses produits, des produits de toutes les industries, son bien-être croît comme sa prétendue dépendance, et sa position au lieu d'empirer, va s'améliorant sans cesse; ce n'est pas de cela qu'il s'agit, le but de Proudhon n'étant pas de nous attendrir sur le sort des propriétaires. Mais, puisque l'industrie peut encore moins se passer de la propriété, que la propriété de l'industrie; puisqu'aujourd'hui, comme toujours, il n'est rien qui ne provienne du sol, comment celui qui possède le sol ne serait-il pas toujours le maître de ceux qui n'en ont pas? Comment ne tiendrait-il pas toujours les clefs de la production? Rien se peut-il imaginer, qui amoindrisse la puissance du propriétaire? Or le propriétaire n'engendre-t-il pas le

capitaliste? L'aubaine et l'usure ne sont-elles pas sœurs? L'or n'est-il pas leur frère, et l'agio, leur cousin? Tout cela ne se tient-il pas? N'est-ce pas même lignée?

La source du mal auquel il s'agit de remédier, c'est la propriété foncière, que nous supposons toujours intacte. De là le caractère contradictoire de tous les palliatifs possibles.

C'est une contradiction qu'il n'y ait plus de capitalistes et qu'il y ait toujours des propriétaires. C'est une contradiction que le droit d'aubaine subsiste et que le droit d'usure ait disparu. C'est une contradiction que la propriété restant sauve, l'or qui est l'expression de la royauté du capital, fondée sur la royauté de la propriété, perde aucune de ses prérogatives.

Écartons toutefois ces impossibilités : le numéraire par supposition est détrôné et la banque d'échange fonctionne sans entrave à la place de toutes les banques antérieurement existantes. Voilà la circulation et le crédit organisés comme l'entend Proudhon. Eh bien! je ne vois pas encore sortir de là l'émancipation du travailleur.

La société, d'après une division de Proudhon, se trouve partagée en deux classes antagonistes : les propriétaires — capitalistes — entrepreneurs d'une part, et les travailleurs salariés d'autre part. Il s'agit de débarrasser ces derniers du triple parasitisme dont ils sont la proie. Or par la vertu de la banque d'échange, le capitaliste s'est évaporé, et avec lui, miraculeusement, le propriétaire. Mais l'entrepreneur reste : comment nous en déferons-nous? La banque ne saurait entrer en communication avec tous les ouvriers travaillant à leur compte : quel personnel ne lui faudrait-il pas pour suffire à une pareille tâche? Aussi le fonctionnement de la banque, contrairement au but de son auteur, suppose-t-il toujours l'existence de l'entrepreneur. La théorie de Proudhon met à chaque instant l'entrepreneur en scène : c'est l'entrepreneur qui se met en quête de commandes, et c'est l'entrepreneur, qui, après en avoir obtenu, s'adresse à la banque pour avoir du papier, au moyen duquel il se procure des

matériaux et met les travailleurs en ouvrage. Impossible qu'il n'y ait pas d'entrepreneurs et impossible que les entrepreneurs ne gagnent pas sur ceux qu'ils font travailler. Or quand un prélèvement est effectué sur le salaire de l'ouvrier, comment son salaire rachèterait-il son produit?

Nous avons d'ailleurs à donner une autre et meilleure démonstration de l'impuissance du système de circulation imaginé par Proudhon, et de son caractère contradictoire, en tant qu'il se donne comme antidote de la propriété.

Comment la banque d'échange tiendra-t-elle sa promesse « de creuser au travail un débouché sans fond, » à moins — puisque la production est subordonnée à la consommation — qu'elle n'ait le secret de nous faire d'abord consommer? Avec la banque, pourvu qu'il y ait des commandes, tout va bien. Seulement l'organisation de la circulation et du crédit n'est que pour le travail commandé. Mais la commande du travail, ou la consommation qui y donne lieu, d'où viendra-t-elle d'abord? Tout le monde n'a pas le moyen de consommer et nous n'imaginons pas que la banque donne du premier coup ce moyen à ceux à qui il manque.

C'est sans doute, parce qu'il avait prévu cette petite difficulté, que Proudhon sollicitait du gouvernement provisoire, pour la mise en train de sa machine, deux décrets prononçant, l'un : une réduction de tous les revenus et salaires, ainsi qu'une prorogation de tous les paiements et remboursements; l'autre, une réduction correspondante du prix de tous les produits et services, de toutes les charges contributives, etc. Si, comme l'exposait Proudhon, l'effet de cette double mesure, en produisant partout le bon marché et en créant le crédit, devait être de jeter dans la circulation plus de deux milliards, l'expédient que nous supposons susceptible de réussir, était des plus heureux et devait imprimer au travail une forte impulsion. Mais l'effet n'en eût pas été éternel, et c'est dans l'institution même de la banque, où il serait absurde de le chercher, que nous devrions trouver le stimulant de la consommation.

Aussi Proudhon ne nous dit-il rien à cet égard, sinon qu'après la substitution du papier de la banque d'échange au numéraire, il serait aussi insensé d'avoir de ce papier dans son portefeuille et de ne pas consommer, que d'avoir du vin dans sa cave et de boire de l'eau. — Oui, cela serait insensé, si le papier de la banque devait, d'un moment à l'autre, n'avoir pas plus de valeur qu'une feuille de chou. Mais autrement, et à moins que la banque, en supprimant le numéraire, ne supprime la prévoyance et l'avarice, pourquoi n'entasserait-on pas des billets de la banque d'échange, comme on entasse aujourd'hui des billets de banque et des pièces de 20 francs? On attribuerait mal la cause de cette différence supposée à l'impossibilité de l'usure ou prêt à intérêt : ne trouve-t-on pas tous les jours, après la mort de certains individus, des trésors enfouis dans leurs paillasses, où ils gisaient improductivement? Et d'ailleurs n'est-ce pas parce que le travailleur ne se fera plus de rente, qu'il devra empiler sans cesse du papier, pour l'époque où il sera hors d'état de travailler? Mais dans quelle hypothèse raisonnons-nous! La suppression de l'intérêt, c'est la suppression du prêt, qui est la suppression de la misère ou le chômage rendu impossible, c'est à dire, la question qu'il s'agit de résoudre, regardée comme résolue.

Encore une fois la banque prend ou reçoit des commandes; elle n'en donne pas, ne pouvant prescrire la consommation. Et comment mettrions-nous en question si la surproduction sera impossible, après l'établissement de la banque, quand ce cas est prévu par la banque elle-même, et qu'une de ses principales dispositions, celle des avances sur consignations de marchandises, a précisément pour objet d'y porter remède? Y aurait-il lieu à consignation de marchandises, si toutes les marchandises se vendaient, s'il n'y avait pas surproduction?

C'est à l'Angleterre que Proudhon a pris ce système d'avances sur consignation de marchandises, qui doit être un des bienfaits de son organisme circulatoire. Tout le monde

connaît en effet l'institution des docks, dont le but est de donner aux fabricants, marchands et négociants, la facilité de se procurer, en échange d'une certaine quantité de leurs produits, un papier représentatif de ces produits, sous le nom de warrant ou récépissé, escomptable, transmissible par voie d'endossement, et transférant la propriété des objets déposés.

Toute la différence qu'il y a, relativement à l'opération des avances sur consignations, entre l'administration des docks et la banque d'échange, c'est que la première ne fait que recevoir en dépôt les marchandises contre lesquelles elle délivre des warrants, tandis que la seconde achète, en délivrant ses bons de circulation, les marchandises, à moitié, ou plus ou moins, de leur prix de revient, en réservant seulement à son client la faculté de les racheter par le simple remboursement de la somme par elle avancée, mais dans un délai déterminé, passé lequel les marchandises peuvent être vendues.

Mais, pour les zélateurs de la banque d'échange, surproduction n'est pas du tout synonyme de chômage : « Avec ce nouvel instrument de circulation et de crédit, disent-ils en parlant des bons de circulation délivrés par la banque d'échange, plus de chômages, car le travailleur désormais, dans les moments où ses produits ne s'écoulent pas, a le moyen de se procurer des matériaux pour continuer de produire. » — Mais, malheureux, quand vous portez vos marchandises à la banque, c'est sans doute qu'elles ne se vendent pas. Et pourquoi ne se vendent-elles pas, si ce n'est parce qu'il y a surabondance de ces mêmes marchandises? Et c'est lorsqu'il y a déjà surproduction, qu'on trouverait avantage à continuer de produire? Est-ce que, à mesure que la surproduction augmentera, la valeur des produits en excès ne diminuera pas de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle tombe à zéro? Travailler, dans de pareilles conditions, n'est-ce pas pour l'ouvrier escompter l'avenir, que dis-je, creuser la fosse où il sera bientôt enseveli tout vivant?

Inutile objection! Le côté le plus séduisant de la banque

d'échange, c'est celui par où elle se rapproche des monts-de-piété, et c'est ce côté qu'on a soin de mettre en relief. « Voici un ouvrier, dit le citoyen Raginel, qui fait des sabots. Pour cette fabrication, le chômage est à peu près de six mois par an. Eh bien ! dans le temps que les sabots ne se vendent pas, il fabrique toujours, et à mesure que ses produits sont achevés, il les dépose dans les magasins que lui indique la banque, et elle lui avance des bons de circulation, au moyen desquels il se procure du bois pour faire des sabots, de sorte que, au moment de la vente, il n'aura qu'à rembourser à la banque les sommes par elle avancées, plus les frais d'emmagasinage. »

Encore une fois, citoyen, que nous dites-vous là ? Avons-nous jamais été exposés à manquer de sabots? Or si les sabots qui se fabriquent en six mois suffisent à notre consommation, n'y en aura-t-il pas la moitié de perdus, lorsqu'il y aura douze mois d'employés à cette fabrication ; à moins cependant que pour la prospérité des sabotiers, nous ne nous mettions, au grand chagrin des cordonniers, à porter des sabots en toute saison? Vous ne parlez que de produire, mais avec votre production aveugle, désordonnée, marchant au hasard, comment les magasins pourtant si spacieux de la banque, à la construction desquels, soit dit en passant, elle doit dépenser des millions dont elle n'a pas le premier sou, contiendront-ils toutes les marchandises consignées? Et quelle armée d'employés suffira jamais à leur emmagasinage?

Aujourd'hui, citoyen, quand la production a marché trop vite, elle s'arrête pour donner le temps à la consommation de la rejoindre; et alors, c'est à dire lorsque le trop plein des magasins encombrés s'est écoulé, le travail reprend. Voilà l'unique remède à la surproduction : une cessation momentanée du travail. Le point, c'est de rendre la surproduction impossible, en rendant la consommation possible pour tout le monde; et c'est par tout autre moyen qu'une banque d'échange, nous le verrons tout à l'heure, que ce résultat peut être obtenu.

En attendant, ne comptons pas sur le mont-de-pitié de la banque pour le soulagement de nos misères. Comment la banque, à moins de se ruiner en quelques semaines, donnerait-elle des marchandises consignées plus qu'elles ne valent, c'est à dire plus qu'elles ne sont susceptibles de se vendre? Or s'il ne s'agit pour le producteur que de vendre à vil prix, ou mieux de donner plutôt que de vendre, n'est-ce pas un soin qu'il peut toujours prendre lui-même, ne fût-ce que pour économiser les frais d'emmagasinage?

Et quand enfin les facilités données pour les consignations ne seraient pas sans quelque avantage, ne suffit-il pas qu'il y ait lieu à consignation, pour que cette promesse d'un débouché sans fond, qui nous était faite dès l'abord par Proudhon, soit reconnue pour un vain leurre?

C'est pourtant les statuts de sa banque d'échange à la main, que Proudhon, l'homme audacieux, qui avait si fièrement dit : la propriété c'est le vol, et qui n'aurait pas donné, disait-il, pour tous les millions des Rothschild, ce mot fameux destiné à faire le tour du monde et à y causer plus d'émoi que la cocarde de Lafayette, vint un beau matin, l'esprit féru et troublé de toutes ses billevesées de circulation et de crédit, dire au public : « Voilà ce que je veux; si mes écrits ont pu faire croire que j'aspirais à autre chose, je demande pardon à la société du scandale que j'ai causé, du trouble que j'ai pu jeter dans les esprits. »

Mais il ne faut pas qu'il y ait d'hommes complets, sujets possibles d'adoration et d'apothéose; et Proudhon, mélange de génie et d'extravagance, est personnellement un excellent argument à ajouter à tous ceux qu'il avait trouvés lui-même en faveur de l'égalité.

TROISIÈME SECTION

SOCIALISME RATIONNEL. — ÉGALITÉ DES MOYENS. — SOCIÉTÉ PROCHAINE

CHAPITRE PREMIER

DOMINATION DU CAPITAL

> Quand on n'a pas de maison à soi,
> il faut payer un loyer.
> (1er axiome de M. VAUTOUR).

Sous le régime social actuel, où tout le capital est d'un côté, et le travail seulement, de l'autre, il est fatal que le capital domine le travail, ou, en d'autres termes, que le capital soit maître, et le travail, esclave.

Comment celui qui est maître de la richesse, ne serait-il pas maître du travail? Or, être maître du travail, n'est-ce pas être maître du travailleur?

Qu'on l'entende donc bien : c'est une conséquence nécessaire de la domination du capital, qui est une conséquence de notre organisation sociale actuelle, où tout le monde ne naît pas propriétaire, qu'il y ait des maîtres et des esclaves, des oppresseurs et des opprimés, des exploiteurs et des exploités; et cela, sans qu'on puisse accuser personne, si ce n'est, après que le remède aura été démontré, ceux qui s'efforceraient d'éterniser le mal parce qu'il leur profite.

Nous pouvons signaler, encore en moins de mots, la cause du mal : là où il y a des propriétaires et des non-propriétaires, les propriétaires sont nécessairement les maîtres.

Mais, si cette vérité n'est méconnue de personne, comme il n'est aussi personne qui ne raisonne comme s'il la méconnaissait, il ne sera pas inutile d'y insister et de présenter le mal sous différentes faces.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que nécessairement les salaires des ouvriers sont toujours au plus bas possible.

Jamais le capitaliste ne paiera 2, à B., le travail que A. lui offre pour 1. Donc c'est par la concurrence que se font entre eux les travailleurs, que le taux de leurs salaires est déterminé. Et comment quelques-uns de ceux qui font travailler élèveraient-ils volontairement, par humanité, les salaires, quand ils ont à soutenir la concurrence des autres? N'est-ce pas nécessairement entre eux à qui produira au meilleur marché? Nous verrons même — mais nous ne pouvons tout dire à la fois — que, quand tous les capitalistes d'une nation, devenus de véritables saint Vincent de Paul, voudraient s'entendre pour augmenter les salaires, ils ne le pourraient pas, et devraient, dans l'intérêt même des travailleurs, traiter ceux-ci, comme gens taillables et corvéables à merci et miséricorde.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, qu'il y a nécessairement des chômages, ce qui est la mort pour les ouvriers, la ruine pour les patrons, le malaise pour tous.

Quel est le grand consommateur? Le peuple, la gent travailleuse. Or, de l'insuffisance des salaires, résulte l'insuffisance de la consommation ; bientôt il y a surproduction et le travail cesse. Voilà comment de l'insuffisance de la consommation, qui vient de l'insuffisance des salaires, naît le chômage, qui amène lui-même une nouvelle diminution de salaires, d'où nouvelle diminution de consommation, d'où nouveau chômage ; d'où nouvelle diminution de salaires,

l'où nouvelle diminution de consommation..., et ainsi de suite, jusqu'à ce que mort s'ensuive. La société se trouve de a sorte débarrassée des travailleurs dont elle n'a pas besoin ; du moment que leurs bras sont de trop, il faut que eurs bouches inutiles se ferment; il n'y a pas place pour eux au banquet de la vie.

Mais, quoiqu'il soit si évident pour tous, que la production est subordonnée à la consommation, et non celle-ci à celle-là, il n'est pas rare de trouver des hommes d'état, comme M. Thiers, des économistes, comme M. Michel Chevalier, qui font dépendre la consommation de la production. D'après ces messieurs, ce n'est que par l'accroissement de la production que le sort de tous peut s'améliorer : plus, disent-ils, il y aura de produits de toutes sortes, plus il y en aura pour tout le monde. Eh ! non, M. Thiers, non, M. Michel Chevalier; il n'est pas vrai qu'à mesure que les richesses augmentent, la misère des pauvres diminue ; ce qui est vrai, c'est que la richesse et la pauvreté croissent toujours sur deux lignes parallèles. Donc au lieu de dire que, plus il y aura de produits, plus il y en aura pour tout le monde, il faut dire : plus il y aura de produits, plus il y en aura pour quelques-uns, les riches, moins il y en aura pour le plus grand nombre, les pauvres.

Et ce que nous affirmons là, toute la science économique hautement le proclame. Le paupérisme, dit J. B. Say, croît toujours parallèlement à la richesse. — Les épargnes des riches, dit encore ailleurs ce prince des économistes, se font *nécessairement* aux dépens des pauvres. — Il est fatal, dit un autre, que tous les ans, *même* — c'est *surtout* qu'il a voulu dire — au sein de la nation la plus prospère, une partie de la population périsse de besoin. — Témoin, ajouterons-nous, la prospérité de l'industrieuse Angleterre, cette terre classique de l'opulence et du paupérisme, cette patrie des nababs et des mendiants, ce pays des palais et des *workhouses*.

A l'encontre de leurs devanciers et de leurs maîtres,

comme au mépris de toute raison et de toute évidence, MM. Thiers et Michel Chevalier veulent que le problème de l'amélioration populaire ne puisse trouver sa solution que dans un plus grand développement de la production. C'est particulièrement le dernier de ces grands hommes que je veux prendre ici à partie : « Je demande, dit M. Michel Chevalier, ce que la France produit de trop... Est-ce que jamais les marchands de vin de Bordeaux et de Bourgogne vident leurs tonneaux dans la rue? Voit-on jamais les fabricants faire des feux de joie avec les cotonnades surabondantes et les draps en excès, quoique la plupart des Français soient fort mal vêtus? » — Non pas; mais M. Michel Chevalier prétend-il que, s'il y a tant de Français mal vêtus, c'est que les draps manquent en France, dans les magasins? M. Michel Chevalier nie-t-il les crises industrielles? Ou, au lieu de les expliquer, comme tout le monde, par la surproduction, ose-t-il dire que, lorsque le travail s'arrête, c'est que les matières premières manquent, ou que les bras se refusent? Et s'il ne dit pas cela, que dit-il? Je lui demande à quoi il servirait de produire, quand déjà il y a surproduction et que les magasins regorgent. Ne voit-il pas que, pour que tout le monde travaille, il faut qu'en même temps tout le monde consomme?

Sans doute il est dur, quand on affirme la nécessité de notre régime propriétaire, d'être conséquent, en reconnaissant que le paupérisme croît toujours parallèlement à la richesse : ce qui est dire au peuple de courber la tête et de se résigner. On aime mieux, pour être autorisé à l'exhorter au travail, lui présenter l'accroissement de la production, comme la condition de l'amélioration de son sort. C'est pourquoi ce peut être une question si M. Michel Chevalier manque de bon sens ou de bonne foi; mais, à coup sûr, l'une ou l'autre de ces choses lui fait absolument défaut; et ce qui nous reste à dire démontrera de plus en plus la justesse de notre alternative.

C'est à M. Michel Chevalier, ex-apôtre de la religion saint-

simonienne, aujourd'hui converti à la religion de l'ordre, que le grand parti de ce nom est redevable de la découverte qui pouvait le plus réjouir les cœurs propriétaires. M. Michel Chevalier, non moins habile calculateur que savant économiste, a trouvé que la richesse générale de la France, divisée par le nombre de ses habitants, ne donnait pour quotient qu'un revenu de 70 centimes par jour; d'où il conclut que la seule égalité possible, c'est l'égalité dans la misère. A cette révélation, quelle allégresse parmi les honnêtes gens! Et avec quel dédain, armés d'un argument aussi foudroyant, ne peuvent-ils pas désormais nous traiter? Allez donc maintenant, nous disent-ils; déchaînez toutes les fureurs de l'anarchie; promenez partout le fer et le feu; bouleversez le monde jusqu'en ses fondements; couvrez la terre de décombres et de ruines; vous avez en perspective, pour prix des flots de larmes et de sang que vous aurez fait couler, l'assurance d'une consommation de 70 centimes par jour et par tête. Voilà la réalisation de votre idéal!

Je reconnais qu'il est aujourd'hui peu d'hôtels en France où, moyennant 70 centimes par tête et par jour, on fit chère lie. Mais est-ce un argument contre l'égalité, de prouver qu'elle ferait les parts trop petites? Moi, je trouve au contraire que, moins je possède, plus il serait criminel de me rien ôter, et que c'est précisément parce que ce à quoi j'ai droit est minime, qu'il importe que je l'aie intégralement. Quelle est cette justice qui, considérant qu'une somme de 70 centimes par jour ne saurait constituer à Pierre que des moyens d'existence misérables, déciderait qu'il est juste, qu'il est rationnel, que les voisins de celui-ci : Jean, Paul, Jacques, Philippe, Mathieu, René, Polycarpe, Chrysostome, soient entièrement dépouillés et réduits à mourir de faim, afin que leurs parts ajoutées à celle dudit Pierre lui donnent à dépenser, au lieu de 70 centimes, une somme raisonnable de 5 fr. 60 c.? Le bonheur de Pierre, ô honnêtes gens, ne peut-il être trop chèrement acheté au prix de la spoliation et de la mort de huit malheureux?

C'est donc que, suivant vous, la vile multitude doit être trop heureuse de jeûner pour donner à ses maîtres les moyens de banqueter; et ce n'est pas assez qu'on ait pu dire qu'il est bon qu'un homme périsse pour le salut du peuple; renchérissant sur cette maxime infâme, vous trouvez juste et bon, que l'immense majorité meure de faim pour le bien-être du petit nombre!

M. Michel Chevalier s'était sans doute flatté de faire un coup de maître, en nous démontrant, à sa manière, les misères de l'égalité, qui aurait peine à nous offrir le brouet clair des Spartiates; il pensait qu'effrayés de cette perspective, les révolutionnaires penauds et désappointés se rejetteraient avec résignation dans le sein de la vieille propriété; il s'est trompé. Si l'égalité n'assigne à chacun qu'une dépense de 70 centimes par jour, de combien de spoliations se composent donc les gros traitements! Pour qu'un petit nombre de privilégiés aient des revenus de 10, 20, 30, 60, 80, 100 francs par jour, et plus, combien faut-il donc qu'il y ait de malheureux, dont les 70 centimes soient réduits à 50, 40, 30, 20, 10, 5 et enfin à 0? Ce n'est pas le désappointement, ce n'est pas la résignation, c'est un tout autre sentiment que de pareilles considérations sont propres à faire naître dans les esprits.

Vous ne me dégoûterez pas, ô M. Michel Chevalier, de ces 70 centimes, dont il vous semble si indifférent que je suis frustré. J'y tiens, morbleu! à ces 70 centimes, sinon pour moi, au moins pour une foule de mes frères.

Tous les membres de la société, comme le fait observer Proudhon, ne vivent pas un à un. La plupart au contraire vivent en famille, et chaque famille forme en moyenne un groupe de 5 personnes au moins; d'où il résulte que 70 centimes par tête donnent, pour chaque ménage, 3 fr. 50 c. Or, 3 fr. 50 c. par jour, que pensez-vous que ce soit pour de pauvres paysans, pour des ouvriers campagnards? Du pain seulement? Non, mais la richesse, mais l'abondance. Un pareil revenu, quoique le prix des choses nécessaires à la vie

ait doublé depuis l'époque où M. Michel Chevalier a fait son calcul, qui serait à refaire, suffirait encore aujourd'hui à mettre sur le trône toute la population rurale de notre pays, c'est à dire quelque chose comme 25 millions d'hommes, sur 36. Et voilà comment, sans rien changer aux calculs de M. Michel Chevalier, ce qu'il nous présentait comme la misère pour tous, se trouve tout à coup devenir le bien-être pour le plus grand nombre.

Mais le bien-être pour presque tous, c'est encore le privilége; la justice, qui est l'égalité, veut le bien-être pour tous; et une organisation sociale serait mauvaise, d'où devrait résulter nécessairement le malheur d'un seul individu. Nous aspirons d'ailleurs à quelque chose de mieux qu'une garantie, pour chaque citoyen, d'une consommation journalière de 70 centimes, ou de 3 fr. 50 c. par famille. Et que faut-il pour que nos aspirations ne soient pas chimériques, sinon que la richesse sur laquelle le simplisme de M. Michel Chevalier a basé son calcul, ne soit pas toute la richesse possible? Or il est reconnu par tous ceux qui s'occupent de ces matières que la richesse pourrait être, dans certaines conditions, quadruplée. C'est donc 14 fr., au lieu de 3 fr. 50 c,, que chaque famille pourrait avoir à consommer quotidiennement. Si la richesse actuelle de la France ne donne que 3 fr. 50 c. par famille, c'est parce qu'actuellement le capital nécessairement domine.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, qu'il est absolument impossible que le travailleur par son travail propre s'enrichisse, et que la misère est éternellement le lot du producteur.

Ne serait-ce pas une prétention bien folle et bien risible, que celle qu'aurait un pauvre paysan d'arriver, en remuant et fouillant la terre, à la richesse? Mais notre homme est-il un peu avisé et un grain d'ambition germe-t-il dans sa tête, vite il fait argent de son coin de vigne, et vient à la ville *lever* un petit commerce. Le voilà marchand, et sans qu'il se donne beaucoup de mal, peut-être verra-t-il bientôt chez lui

le Pactole rouler. On nous dira que c'est aussi travailler que d'être marchand, et qu'il faut bien entre le producteur et le consommateur un intermédiaire. C'est parler d'or ; mais si le nombre des marchands est au moins le vingtuple de ce qu'il nous en faut, n'y a-t-il pas ainsi 19 marchands sur 20, qui se font donner par la société tout ce qu'ils amassent, en échange de rien ? Croit-on que pour se flatter de travailler, il suffise de ne pas se tenir les bras croisés ? A ce compte, vous seriez mal venu à dire à un voleur qu'il ferait mieux de travailler, que de faire son vilain métier : ne travaillé-je donc pas, vous répondrait-il ? Ah ! je voudrais bien vous voir, comme moi, passer les nuits en plein air, exposé à toutes les intempéries des saisons, gagnant de bons rhumes et de bonnes fluxions de poitrine. Nous verrions alors si vous me reprocheriez de ne pas travailler !

Le travail du spéculateur, de l'agioteur, comme celui du marchand, est de même ordre, mais moins dangereux et moins pénible, que le travail qui consiste à attendre les passants sur la grande route. Ce n'est pourtant que par le commerce et la spéculation et l'agiotage et d'autres métiers analogues, qu'on a chance de s'enrichir. C'est donc pour procurer le bien-être d'autrui et non le sien, que le pauvre doit travailler. L'accroissement de la production fait le bien-être de tout le monde, excepté de celui qui produit.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que l'impôt est payé par le peuple, exclusivement par le peuple.

« Vous ne pourrez jamais, disait Francklin, obliger les marchands à contribuer aux charges publiques ; ils mettront toujours l'impôt dans la facture. » Toute la théorie de l'impôt est dans cette proposition de Francklin. Comme le marchand met l'impôt dans la facture, le propriétaire de maisons le met dans le loyer ; le propriétaire de terres, dans le fermage ; le fermier, dans le prix de ses denrées. Ainsi de répercussion en répercussion, comme le dit justement M. Thiers, l'impôt passe dans le prix des choses, et c'est le consommateur qui paie.

Mais nous disons que le peuple est le seul consommateur qui paie l'impôt, et notre proposition n'est pas vraie seulement en ce sens, que toute richesse venant du travail, et le riche ne travaillant pas, la sueur du peuple est la seule source des revenus de l'état. Elle est vraie encore, après qu'on a admis que le capitaliste travaille par son capital, et en cet autre sens, que le prélèvement effectué sur le travail du pauvre par le riche, étant toujours proportionnel à l'impôt, les riches ne le supportent jamais en réalité et ne sont toujours que les intermédiaires par lesquels l'argent du pauvre est versé dans la caisse du percepteur. C'est ce qui résulte de ce que nous venons de dire. L'impôt augmente-t-il, le propriétaire élève le prix de ses fermages, et le tour est joué. Tout au plus le riche, surpris par les événements politiques, fait-il au fisc des avances dont il ne tarde guère à se récupérer et avec usure. Croit-on par exemple qu'à Paris, après 1852, les propriétaires de maisons ne se soient pas bien indemnisés des pertes qu'ils avaient essuyées en 1848?

Cependant, comme nous disons que l'impôt finit par faire partie intégrante du prix des choses, ne nous objectera-t-on pas que le riche, qui consomme plus que le pauvre, doit aussi contribuer, relativement plus que le pauvre, aux charges publiques? Une pareille objection prouverait qu'on ne nous a pas encore compris. L'impôt passe dans le prix des choses, et cependant le riche qui consomme beaucoup, ne paie rien; et le pauvre qui consomme si insuffisamment, paie tout. Et nous disons qu'il est fatal qu'il en soit ainsi, l'impôt ne pouvant se subordonner la propriété, mais la propriété se subordonnant nécessairement l'impôt.

Vous comprenez bien comment, d'après la maxime de Francklin, le fabricant ne paie pas l'impôt : c'est qu'il ne fixe le prix de ses produits, de manière à assurer son bénéfice, qu'après avoir préalablement fait entrer l'impôt, avec les autres frais, dans ses prix de revient. Ainsi l'impôt dont est frappé le fabricant est répercuté sur le marchand, et par

un calcul semblable à celui du fabricant, l'impôt dont est frappé le marchand est répercuté sur l'acheteur. Mais si l'acheteur est un riche, l'impôt se répercute de nouveau, de celui-ci à un autre, qui est le pauvre, lequel est enfin immolé, n'ayant plus sur qui répercuter l'impôt à son tour; car il faut bien que quelque part la répercussion s'arrête, sans quoi personne ne paierait. C'est ainsi que le pauvre, comme dirait énergiquement Proudhon, est mis à nu et mangé vif. Tout cela veut dire que l'impôt dont est frappée la consommation du riche se trouve, en fin de compte, répercuté sur la consommation du pauvre. La condition du riche est celle du marchand; et comme il faut que le marchand trouve toujours son bénéfice, il faut que le riche trouve toujours son revenu. Donc à mesure que ses jouissances deviennent, par l'impôt qui fait augmenter le prix des choses, de plus en plus coûteuses, ses prélèvements sur le fruit du travail du pauvre deviennent de plus en plus considérables. Aussi est-ce bien à tort que le pauvre se croit désintéressé dans les dépenses du riche; et s'imagine, par exemple, n'allant pas au spectacle, qu'il lui importe peu quels traitements touchent les acteurs, et quel soit le prix des places. C'est au pauvre que le riche prend l'argent qu'il dépense sans lui à l'opéra, ou avec les filles d'opéra; et plus les filles d'opéra élèvent le prix de leurs charmes, ou plus les chanteurs, à raison de l'élévation fabuleuse de leurs traitements, font élever le prix des places, plus le pauvre a à payer, plus il doit suer et souffrir.

Sur ces principes, comment veut-on que l'impôt atteigne jamais le riche? Si par l'impôt le prix des objets de la consommation du riche augmente, le riche qui possède tout, terres, maisons, capitaux, demande pour tout une rente plus forte, et le peuple paie. Voilà comment, encore bien que l'impôt passe dans le prix des choses, il est pourtant vrai que le riche qui consomme beaucoup ne paie rien, et que le pauvre qui consomme si peu paie tout. Tout ce que nous voyons ne confirme-t-il pas pleinement notre théorie? Le riche, quel que soit l'impôt, réduit-il ses dépenses et mène-

-il moins joyeuse vie? Et aujourd'hui que la cherté de toutes choses est excessive, son luxe a-t-il des bornes?

Et quand le riche paierait réellement les sommes qu'il verse dans la caisse du percepteur, ne recevrait-il pas encore du fisc plus qu'il ne lui donne?

N'est-ce pas par l'impôt que se paient les emplois publics? Et n'est-ce pas aux riches seuls que sont accessibles les mieux rétribués de ces emplois? Or tel individu, qui aurait pu ne payer que 100 fr. d'impôt, est-il bien à plaindre d'en payer 200, lorsqu'il touche, comme fonctionnaire, un traitement de 5 ou 6,000 fr., lequel traitement serait moins élevé si l'impôt était moins fort? Est-ce, par exemple, une bien grosse affaire pour un receveur général des finances, à qui sa place procure un revenu de 60,000 francs, que quelques centaines de francs d'impôt de plus ou de moins? Aussi ne voit-on pas que les riches marchandent jamais l'impôt aux gouvernements.

Maintenant, si l'on nous accorde que le chiffre des sommes payées à titre de traitements des fonctions publiques, aux classes riches ou aisées de la société, dépasse le chiffre des sommes que le fisc demande à ces mêmes classes — et le calcul est facile à faire — comment peut-on dire que les riches paient l'impôt? Comment ne pas reconnaître qu'ils sont, au contraire, intéressés à l'élévation de l'impôt?

Qu'on manie et remanie tant qu'on voudra l'assiette de l'impôt, sans toucher à la propriété, ce sera toujours le pauvre qui seul paiera. Il est contradictoire, sous le régime actuel de la propriété, que le riche contribue en aucune manière aux charges publiques. Nous en avons dit surabondamment les raisons.

Or quand le peuple supporte seul le poids de l'impôt, qu'imagine-t-on que l'état puisse faire pour le peuple?

Qu'est-ce alors que cette gratuité de l'instruction, si ardemment réclamée en *faveur* du peuple, sinon une insupportable niaiserie, ou une indigne mystification?

Que puis-je voir dans ces démocrates, si désireux que le

peuple s'instruise, et qui pourtant ne veulent, ni se faire maîtres d'école, pour en exercer gratuitement le métier au profit du peuple, ni se cotiser entre eux pour payer l'école au peuple, sinon des hâbleurs ou des acéphales? Leur serait-il bien difficile de comprendre que l'instruction coûtera d'autant plus cher au peuple, qu'il ne paiera pas directement lui-même les instituteurs, l'état ne pouvant jamais lui rendre que ce qu'il lui prend, et diminué encore des frais toujours considérables de perception?

Avocats de la cause du peuple, faites-nous part du moyen que vous avez trouvé de faire payer l'impôt aux riches; si non, taisez-vous; vous n'êtes que des... propriétaires. Et nous n'en avons pas fini de cette quadruple bl....., je veux dire de ce quadruple mensonge de l'instruction du peuple.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, qu'il est impossible que le peuple s'instruise.

J'en atteste les écoles de *persévérance* telles qu'elles florissent depuis longtemps dans l'industrieuse Angleterre, ces écoles dont le but est d'apprendre aux adultes ce que enfants ils avaient appris et que la misère leur a fait oublier. N'est-il pas ainsi démontré que tout ce que peut faire l'école pour le peuple, le milieu où il vit, ou le travail abrutissant auquel il est condamné, sans cesse le défera? N'espérons pas, même avec l'aide des écoles de *persévérance*, développer et faire fructifier les germes d'instruction déposés dans le peuple. Emprisonnée par la propriété dans le cercle fatal de ses misères, l'intelligence du pauvre rampera éternellement à terre, impuissante à s'élever jusqu'au sentiment de ses droits.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que le propriétaire ne peut vouloir sincèrement que le peuple s'instruise.

Quelle est l'instruction qu'il s'agit de donner aux enfants du pauvre? Est-ce la même que reçoivent les enfants du riche? Les démocrates propriétaires les plus avancés veu-

lent-ils que tous les enfants, socialement égaux, soient élevés et instruits avec le même soin? Une pareille idée ne leur paraîtrait-elle pas bien utopique et bien ridicule, sinon complétement insensée? Pleins d'une indicible tendresse pour le peuple, les démocrates entendent que le peuple s'instruise et soit heureux; mais ils entendent aussi qu'il y ait toujours un peuple, dont ils soient les chefs et les guides. A quoi servirait la qualité de démocrate, si elle ne donnait pas un certain rôle à jouer, si elle ne pouvait pas mener quelquefois à de belles positions officielles? Donc, l'instruction qu'on demande pour le peuple doit naturellement le laisser dans un certain état d'infériorité intellectuelle, par rapport à ses maîtres ou à ses chefs. Et tout sera pour le mieux, le jour où les hommes du peuple, dont le cœur et l'esprit auront été formés par les chansons de Béranger et par la lecture des *Victoires et conquêtes*, pourront déposer dans l'urne un bulletin de vote écrit de leur main. La démocratie, paraît-il, ne demande pas davantage pour la sincérité du suffrage universel et ses plus heureuses conséquences. Mais nous repoussons un semblant d'instruction qui abêtit, plutôt qu'il n'éclaire, et nous disons à mille points de vue : plutôt un peuple ignorant, qu'un peuple *insuffisamment* instruit.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, qu'il ne faut pas que le peuple s'instruise.

Comment le régime propriétaire actuel, dont l'essence est l'exploitation des masses, n'aurait-il pas pour condition l'ignorance des masses?

M. Thiers redoutait, sans doute, un danger chimérique, lorsque, en 1848, il provoquait la suppression des écoles primaires; mais, si ces écoles avaient dû procurer l'émancipation intellectuelle du peuple, à coup sûr la conduite de M. Thiers eût été plus conséquente que celle de ses confrères du libéralisme bourgeois. Lui seul agissait en digne disciple de Voltaire, de ce grand homme qui voulait qu'il y eût toujours des *gueux ignorants*, pour l'exécution des tr-

vaux serviles. Par qui, en effet, pense-t-on que fussent exécutés, dans une population éclairée, certains travaux pénibles, répugnants ou périlleux, et dont la rétribution, par la force même de l'organisation propriétaire qui nous occupe, est en raison inverse de la peine, du dégoût et des dangers qui y sont attachés? N'est-ce pas la faim seule et la dégradation, sa campagne, qui ont jusqu'ici recruté des travailleurs pour les métiers auxquels nous faisons allusion? Et s'imagine-t-on que, dans notre hypothèse, il y aurait toujours des natures débonnaires qui consentiraient à remuer et fouiller la terre, sans attendre d'autre prix de leurs sueurs que du pain noir, des racines et de l'eau, le tout assaisonné de la douce satisfaction de procurer des loisirs à la *bonne compagnie?* N'est-il pas plus probable, que le premier usage que ferait le peuple de ses lumières, ce serait de faire rendre gorge à ses exploiteurs? N'est-il pas permis aussi de supposer, par le temps de moralité qui court, qu'une fois installés et pourvus, les habiles auraient soin, pour échapper au sort de ceux dont ils auraient pris la place, de faire succéder les ténèbres aux lumières qui les auraient affranchis? Ou ne serions-nous pas exposés à nous débattre indéfiniment au sein d'un épouvantable anarchie, jusqu'à extinction complète de l'humanité?

Le bien-être du peuple ne peut pas venir après son instruction; il faut que son amélioration matérielle et son amélioration intellectuelle et son amélioration morale se produisent simultanément.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que la loi est nécessairement oppressive, toujours favorable à ceux qui ont, hostile à ceux qui n'ont pas.

Dans l'état présent des choses, ce sont les propriétaires, lesquels sont les forts, qui font les lois. Or comment ne les feraient-ils pas à leur avantage, dans leur intérêt exclusif? Ne voit-on pas que toute autre conduite de leur part serait un suicide?

Quelquefois les faibles, c'est à dire les non-propriétaires, se trouvent être un moment les forts. Mais c'est vainement qu'ils s'efforceraient de faire la loi pour eux. La seule chose qui fût en leur pouvoir et la seule qu'ils soient capables de comprendre, ce serait de se mettre à la place des propriétaires et de mettre les propriétaires à leur place. Que feraient-ils hors cela, qui ne fût une contradiction? Comment, sans toucher à la propriété, dont la conséquence est la servitude du plus grand nombre, fonderaient-ils un ordre de choses, où le plus grand nombre fût libre?

C'est une nécessité en un mot que là où il y a des propriétaires et des non-propriétaires, les premiers qui sont les plus faibles par le nombre, soient les plus forts par la loi, sans quoi la société périrait. La liberté n'existe alors qu'à la condition que l'ignorance générale la rende complétement illusoire. Aussi le peuple est-il partout employé à maintenir le peuple dans la servitude.

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, qu'il n'y a de civilisation possible que la civilisation chinoise.

A quelle condition une nation l'emporte-t-elle sur ses rivales dans le commerce et dans l'industrie, si ce n'est à la condition de produire à meilleur marché que celles-là, c'est à dire en payant moins ou en exploitant davantage ses prolétaires? Voilà comment les nations les plus prospères sont celles où la misère décime le plus la population travailleuse ; le sceptre de la civilisation est à ce prix. Or, là où par le développement même de l'industrie règnent l'opulence qui corrompt et le paupérisme qui abrutit, où la moralité s'affaiblit à mesure que les richesses augmentent, les peuples se civilisent-ils autrement qu'à la manière des Chinois, ces misérables esclaves, nos devanciers pourtant et même souvent nos maîtres dans une foule d'industries?

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que les inventions les plus

merveilleuses, au lieu d'affranchir les peuples, ne font que renforcer le despotisme.

Quelles espérances n'avait-on pas fondées sur la vapeur et l'électricité? La première, en mettant les hommes personnellement en communication, la seconde, en faisant circuler leur pensée avec la rapidité de l'éclair, ne devaient-elles pas bientôt affranchir l'humanité et rendre partout le despotisme impossible? Mais, par l'électricité, les gouvernements transmettent plus rapidement leurs ordres de compression, et par la vapeur ils transportent plus vite, où besoin est, la force qui comprime. Sommes-nous moins esclaves, pour être devenus plus savants?

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que les progrès qui s'accomplissent dans les arts mécaniques aggravent de plus en plus la misère du peuple.

Que n'est-il vrai, comme le dit M. Michel Chevalier, que le problème de l'amélioration populaire doive trouver sa solution dans un plus grand développement de la production? Il y a longtemps que l'invention de tant de machines ingénieuses, qui a signalé notre époque, nous eût donné cette solution. Et comme, en même temps qu'elles accroissent la production, les machines améliorent les conditions du travail, n'est-ce pas le perfectionnement moral du peuple, autant que l'amélioration matérielle de son existence, que nous devions en attendre?

Les machines, au lieu d'affranchir le travailleur, n'ont fait qu'appesantir ses chaînes : chaînes de la misère et chaînes de l'ignorance. C'est, comme nous l'avons vu, une loi de l'économie politique, que le taux des salaires soit déterminé par le plus ou moins de besoin qu'on a des travailleurs, par le plus ou moins de concurrence qu'ils se font entre eux. Or toute machine ne représente-t-elle pas les bras de plusieurs ouvriers? Donc à mesure qu'il surgit des machines, ce qui équivaut à une multiplication des bras, il faut que par la concurrence le chiffre des salaires baisse de plus en plus.

A quoi il convient d'ajouter que le rôle de l'homme auprès de la machine n'étant que celui d'un ressort de plus, l'intelligence du travailleur doit baisser dans la même proportion que son salaire. Voilà comment les plus admirables machines n'agissent à l'égard des travailleurs que comme des machines infernales, et comment ceux qui les inventent ne sont que les fléaux au lieu d'être les bienfaiteurs de l'humanité.

Si l'amour du lucre ou l'amour de la renommée ne l'emportait chez eux sur l'amour du prochain, hésiteraient-ils à refouler dans le néant leurs homicides inventions ?

Nous savons bien quel sera un jour le résultat de l'emploi des machines, mais toujours est-il vrai de dire que les avantages qu'elles procureront aux générations futures auront été achetés au prix des plus cruelles souffrances des générations présentes.

Ce n'est pourtant pas encore assez de ces misères pour ceux qui en profitent ; certains capitalistes espèrent que les machines finiront par les délivrer des exigences du travail, et déjà le moment est par eux entrevu où l'homme, qui n'est employé qu'à titre provisoire, pourra être définitivement congédié. Peut-être en effet quelque jour l'homme n'aura-t-il qu'à pousser un bouton pour faire travailler une machine à sa place. Mais alors que fera-t-on des prolétaires qui ne seront pas employés au service des machines? Leurs bras pourraient être sans inconvénient supprimés; mais leurs bouches ? Le peuple qui consomme si insuffisamment n'est-il pas, par son nombre, le grand consommateur ? Et le problème alors, au lieu de se résoudre, ne se trouverait-il pas singulièrement compliqué?

C'est parce que, sous le régime actuel de la propriété, le capital nécessairement domine, que... Mais non, il est temps de m'arrêter : pour ceux qui peuvent comprendre, j'en ai déjà trop dit, et pour les autres, je n'en aurais jamais dit assez.

La source de tous nos maux, c'est notre régime proprié-

taire. Une mêlée générale, où la force seule du hasard distribue les places et les rangs; un cloaque impur où fermentent et bouillonnent toutes les passions et tous les vices, où l'opulence peut tout acheter, parce que la misère force de tout vendre; une arène par la fausseté et la fourberie, où la morale n'est qu'un attrape-niais; un enfer au seuil duquel l'honnêteté doit laisser toute espérance : tel est, en raccourci, le seul état de choses que comporte l'organisation actuelle de la propriété. Et quoi que tente la politique : que ce soit la sagesse d'un seul, inspiré de Dieu, ou la sagesse de la multitude, dont la voix est la voix de Dieu, qui avise; c'est à dire république ou monarchie; rien n'y fera. Le maintien du régime actuel de la propriété, c'est l'éternisation du mal.

Cependant nous ne voyons dans tous les partis que des propriétaires. Pour tous, la propriété doit éternellement exister telle qu'elle existe; c'est la condition essentielle de toute vie sociale; c'est l'arche sainte, sur laquelle on nous défend de porter la main.

Mais alors que veut-on? Pourquoi toutes nos agitations politiques? Quel en peut être le but ou le résultat, sinon, la somme du mal étant toujours la même, que la distribution en change seulement quant aux personnes, ce qui ne nous donne qu'une éternelle oscillation entre l'anarchie et le despotisme?

Démocrates propriétaires, soyez propriétaires, et non plus démocrates — ces deux qualités s'excluent. — Et alors, au lieu de demander l'instruction pour le peuple, efforcez-vous d'épaissir autour de lui les ténèbres. Brisez les presses, incendiez les bibliothèques, faites la nuit dans le monde moral, et que cette nuit ne soit éclairée que par les flammes des bûchers, où nous voyions rôtir pêle-mêle hérésie et hérétiques, démocratie et démocrates, philosophes et philosophie. Ainsi au moins vous agirez en hommes. Votre conduite sera d'accord avec votre respect de ce régime propriétaire sacrosaint auquel, vous nous défendez de toucher.

CHAPITRE II

SUBORDINATION DU CAPITAL

> Quand on ne veut pas payer de loyer,
> il faut avoir une maison à soi.
> (2e axiome de M. Vautous).

Le mal social a pour unique cause, comme nous venons de le constater, la subordination du travail au capital. Donc, par la loi des contraires, si le rapport du travail et du capital est un rapport d'antagonisme, le bien social ne peut se trouver que dans la subordination du capital au travail. Or il n'y a point d'alliance ou d'association possible entre le capital et le travail ; il faut absolument qu'une de ces choses se subordonne l'autre : celle-ci, celle-là, ou celle-là, celle-ci.

Voilà donc en principe tout le socialisme : c'est la subordination du capital au travail ; et il nous suffira de quelques lignes pour faire comprendre comment le simple changement de base sociale, que nous indiquons, est le passage du mal au bien, du désordre à l'ordre, du règne de la force au règne du droit.

Imaginons une petite île, d'une étendue de 400 hectares, occupée par douze individus, dont six seulement soient propriétaires de tout le sol. La condition des six insulaires qui ne possèdent rien est évidemment, sous quel nom qu'on déguise la chose, un état d'esclavage. Ils sont en effet à la merci des six propriétaires, ils dépendent de leur bon plaisir, et ne peuvent vivre qu'aux conditions qu'il plaît à ceux-ci de leur imposer.

Mais supposons que le territoire de notre île soit partagé, d'ailleurs inégalement, entre ses douze habitants, et que six soient propriétaires de 15 hectares chacun, dont l'exploitation suffit à les faire vivre, pendant que tout le reste du sol, à savoir 310 hectares, soit la propriété des six autres, ce qui leur donne à chacun près de 51 hectares; quelle sera la position respective de ces petits et de ces gros propriétaires? Une parfaite indépendance. En effet, que voudriez-vous que pussent les gros contre les petits? Rien, absolument rien. Il faut même dire, notre île étant considérée comme un monde clos, et où la civilisation n'a pas encore pénétré, auquel cas la culture de quinze hectares de terre donne à chaque chef de famille ce qui est nécessaire pour sa nourriture et celle des siens, que tout ce qu'on possède au delà de cette étendue est comme s'il n'était pas; d'où il résulte que tous nos propriétaires sont parfaitement égaux. Mais la civilisation fait effraction dans l'île, à la suite d'un naufrage qui a jeté sur ses côtes quelques individus d'une population voisine, dont elle ne soupçonnait pas l'existence, et avec qui maintenant elle va entrer en communication et faire du commerce. A partir de ce moment, autre sera la condition des propriétaires à 51 hectares, et autre, la condition des propriétaires à 15 hectares. Les premiers cultivent 30 hectares, au lieu de 15 qui avaient suffi jusque-là à leurs besoins si bornés, parce que les produits qui excèdent leur consommation, échangés contre des produits de leurs voisins, doivent leur apporter un bien-être jusque-là inconnu. Mais les forces d'un propriétaire ne s'étendent pas nécessairement à la mesure de sa propriété, et une culture de 30 hectares est tout ce que comportent celles d'une famille. Donc il reste à chaque riche une étendue de 21 hectares, qui peuvent demeurer, faute de culture, improductifs. Que se passe-t-il alors? Chaque gros propriétaire en va trouver un petit, à qui il offre ses 21 hectares à cultiver. — Je m'en charge volontiers, répond ce dernier, mais à la condition que j'aurai pour moi les quatre cinquièmes des récoltes que

je ferai venir sur vos terres. Le gros se récrie contre l'exagération de pareilles prétentions; mais le petit tient bon : c'est à prendre ou à laisser, dit-il; je peux me passer de vous, et j'entends ne me donner du mal qu'à bon escient. Après cela, le riche se débat encore, mais inutilement; il faut qu'il cède; car un cinquième du produit de ses 21 hectares vaut encore mieux que rien, et pour la première fois, le travail a vaincu la richesse.

Les deux régimes si différents que nous venons de voir régner tour à tour dans notre île imaginaire, nous représentent très fidèlement la société ancienne, encore existante sous la domination du capital, et la société nouvelle, telle qu'elle existera sous la domination du travail.

Nous trouvons que le mal n'est pas essentiellement dans la propriété, mais que ce qui rend la propriété antisociale, c'est la division de la société en propriétaires et en non-propriétaires.

Et pourquoi ne sommes-nous pas tous propriétaires? Le droit de vivre, qu'il serait peu raisonnable de contester, implique le droit de s'en procurer les moyens. Or si le sol est la source de toute production, s'il n'est rien, absolument rien, qui ne vienne du sol, si nous ne pouvons pas plus nous en passer pour vivre, que d'air et de lumière, comment un seul homme pourrait-il être justement privé de toute propriété? Notre droit au sol est démontré par le besoin absolu que nous en avons. Tous donc nous sommes propriétaires, par droit de naissance; et c'est parce que quelques-uns prétendent l'être par droit de conquête, que tant de nous se trouvent dépouillés. En reprenant le sol, nous ne ferons que rentrer dans notre patrimoine.

Cependant on pense bien qu'il ne saurait être question ici de ce qu'on appelle si sottement la loi agraire, et qui ressemble si peu à ce qui s'appelait de ce nom chez les Romains. Comment attribuer à chacun la part qui lui revient dans le sol, c'est à dire le quotient qui résulterait de la division de l'étendue de la terre par le nombre de ses habitants? Les

variations incessantes de la population, par suite des naissances et des décès, rendraient trop évidemment un pareil partage impossible; et, s'il était possible, l'émiètement du sol qui en résulterait ne nécessiterait-il pas une culture sociétaire, c'est à dire communautaire? Donc, pour exercer notre droit de propriété, nous supprimerions la propriété.

Mais, sans nous faire tous laboureurs et sans cultiver en commun, nous pouvons devenir tous propriétaires fonciers; il suffit pour cela que nous ayons tous part au revenu de la erre, et c'est ce qui aurait- lieu, si tout cultivateur payait son fermage à l'état. Qu'importe, nous dira peut-être quelque étourneau, qu'importe à celui qui est obligé de payer, à qui il paie? Nous disons que cela importe beaucoup, et que la différence est grande pour le cultivateur, de payer à un particulier qui ne lui rend rien, ou de payer à l'état qui lui rend une partie de ce qu'il s'est fait payer. Payer à l'état qui représente tout le monde, n'est-ce pas payer à tout le monde? *Et* payer à tout le monde, dont on fait nécessairement partie, n'est-ce pas, au moins pour une partie de ce que l'on paie, payer à soi-même?

Nous exposerons ultérieurement de quelle manière le sol pourra devenir, de propriété particulière, propriété collective.

Supposons cette conversion déjà opérée. Par là nous avons un revenu social, et ce revenu, dont le fonds est donné à tous par la nature, dont la légitimité ne saurait être contestée, est d'environ 2 milliards. C'est à ce chiffre que nous pensons que peut être évaluée, à l'heure qu'il est, la somme des fermages dans notre pays. Or 2 milliards, si l'état ne devait faire pour nous que ce qu'il a fait jusqu'à présent, c'est à dire si l'oppression étant toujours nécessaire, nous n'avions qu'à en payer les frais, remplaceraient tous les impôts. Mais sur le même principe, que nous revendiquons un revenu social, il faut qu'il s'élève à des proportions inimaginées; et pour les services que nous demanderons à l'état, à qui il est si absurde actuellement de rien demander, nous devons lui

rouver des ressources immenses. Ce n'est plus par millions ni par unités de milliards, mais par dizaines de milliards qu'il faut compter.

Quel est, en effet, le but que nous poursuivons au nom de la justice, et dont la transformation de la propriété foncière est la première condition, sinon l'égalité sociale ou l'égalité des moyens? Par la même raison que tout le monde a le droit de vivre, tout le monde doit pouvoir être aussi heureux que possible, à la seule condition de le mériter. Le bien-être ne sera pas égal, mais il faut que les moyens d'y atteindre soient égaux. Et comment le seraient-ils, si d'abord l'éducation et l'instruction n'étaient pas données à tous avec le même soin, au moyen d'un revenu social, et par l'intervention de l'état? Sans cette intervention, l'inégalité qu'on aurait chassée par la porte, ne rentrerait-elle pas par la fenêtre?. Et ne suffirait-il pas d'une différence de fécondité entre les familles, pour faire naître entre elles les plus choquantes inégalités? Or s'il n'est pas juste que le bien-être d'un enfant dépende du hasard de sa naissance, est-il plus juste que le bien-être d'une famille existe nécessairement en raison inverse de sa fécondité?

Une autre condition est encore requise pour l'égalité des moyens, après que tous les enfants ont été également traités, quant au développement de leurs aptitudes morales et physiques : c'est, qu'à leur entrée dans le monde, ils aient tous des moyens suffisants de se produire et d'être les artisans de leur fortune. Donc, en sortant des mains de l'état, chaque enfant majeur doit avoir, outre sa part inaliénable dans la richesse collective, une autre part, aliénable, dans cette même richesse, par laquelle il se procure des matériaux et des instruments de travail, et qui constitue sa dot sociale.

Qu'est-ce donc, pour de pareilles dépenses, qu'un budget de recette de deux milliards? On ne saurait y trouver qu'un faible noyau, dont la puissance est seulement dans le principe qu'il représente. Mais, outre que la production du sol, de l'aveu de tous les hommes compétents, peut être facile-

ment quadruplée dans de meilleures conditions sociales, qui sont celles précisément vers lesquelles nous nous acheminons, et qu'ainsi nos deux milliards se trouveront prochainement convertis en huit milliards, sans parler du revenu de la partie de la richesse mobilière qui viendra en même temps au trésor public, que d'autres moyens n'avons-nous pas d'accroître nos ressources! Un honnête droit sur les successions, par exemple, ne nous en offrirait-il pas de précieuses? Le lecteur, à ce mot de succession, dresse l'oreille. Qu'il se rassure; nous n'attenterons pas ici, pour parler son langage, aux droits sacrés de la famille. Le père continuera de transmettre intégralement son bien à ses enfants. Non pas pourtant que cette transmission, ou toute autre analogue, nous paraisse, comme à Colins, un excitant *indispensable* de l'activité du travailleur; nous signalons même cette idée de la part du grand socialiste comme deux ou trois fois contradictoire. Du moment en effet que l'état a pris la place du père, qu'est-il besoin de l'activité fiévreuse de celui-ci? Ne suppose-t-elle pas un ordre de choses qui aurait cessé d'être? Et si, après la connaissance universelle de la vérité religieuse, la certitude de la sanction ultravitale et le sentiment du devoir, joints à l'intérêt actuel, ne sont pas pour tout homme des mobiles suffisants de l'accomplissement de sa tâche, que parlons-nous de religion? Pourquoi nous occuper de l'humanité? N'est-ce pas *animalité*, au lieu d'humanité, qu'alors il faut dire? Mais nous nous bornons à modifier la propriété; nous ne la supprimons pas. C'est pourquoi nous ne touchons pas à l'hérédité directe ni au droit de tester, qui sont des conséquences rigoureuses du droit de propriété : y aurait-il propriété, si l'on ne pouvait disposer de sa chose, comme on l'entend? Mais, moins scrupuleux à l'égard de l'hérédité collatérale, nous la supprimons net, hors le cas de testament; et si, dans le cas de testament, nous frappons d'un droit de 25 p. c. les successions collatérales, devons-nous craindre d'exciter bien des mécontentements et des murmures? Celui à qui une succession

collatérale ne parviendrait que considérablement amoindrie, ou à qui elle échapperait entièrement, et qui serait d'abord tenté de se plaindre, ne se calmerait-il pas bientôt, en songeant que ce qu'il n'a pas, ou ce qu'il a de moins, va grossir une épargne qui l'assure, lui et les siens, contre toute fâcheuse éventualité?

Or avec les sommes que doit donner au trésor la double mesure ci-dessus, ajoutées à celles que nous fournit le revenu du sol, les unes et les autres devant croître parallèlement, pense-t-on que nous exagérions rien, en évaluant à quinze ou seize milliards le budget de recette de la société nouvelle? Que si pourtant ce budget ne suffit pas, nous avons d'autres sources où puiser, et toujours en favorisant le travail, comme toujours, sans violer la propriété.

Voilà dans son principe et dans ses moyens de réalisation, le socialisme rationnel.

Nous pourrions maintenant, à la série des propositions par lesquelles nous avons exposé les tristes effets de la domination du capital, opposer une série de propositions correspondantes, qui démontreraient les avantages de la domination du travail. Nous nous bornerons à résoudre, par le principe nouveau, deux questions qui embrassent toutes les autres : celle du taux des salaires et celle de la répartition de l'impôt.

Des salaires. Pourvu, au moyen de sa dot sociale, de toutes les choses nécessaires pour produire, le travailleur vit désormais libre et indépendant; il peut, comme on dit vulgairement, *attendre et voir venir*. Mais que devient le capitaliste, en tant que capitaliste, s'il n'a personne pour faire valoir ses capitaux? Donc, au lieu que ce soient les bras qui s'offrent au capital, c'est le capital qui demande des bras ; au lieu qu'auparavant les travailleurs se faisaient concurrence, pour obtenir de l'ouvrage à tout prix, ce sont les capitalistes qui se font concurrence, pour faire accepter à tout prix, aux travailleurs, leurs capitaux. C'est pourquoi les salaires seront toujours au plus haut possible, et l'intérêt du capital, toujours

au plus bas possible, des circonstances. Et s'il ne suffit pas de la concurrence que se font entre eux les capitalistes, l'état qui prête et n'emprunte plus, fera lui-même concurrence aux capitalistes, pour faire baisser l'intérêt des capitaux.

La solution du problème n'était pas, on le voit, dans cette alliance du capital et du travail si sottement cherchée par quelques réformateurs, mais dans le changement du rapport de ces deux choses, qui est nécessairement un rapport d'hostilité ; et nous avons fait passer la domination, du capital au travail.

Sous la domination du capital, le bon marché des produits ne favorisait pas la consommation ; sous la domination du travail, leur cherté ne saurait davantage l'entraver. C'est qu'il entre dans le prix des choses deux éléments antagonistes, le capital et le travail ; et, selon que l'un ou l'autre domine, c'est l'élément capital ou l'élément travail qui compte le plus dans le produit. Donc sous la domination du travail, quel que soit le prix des marchandises, le salaire du travailleur est toujours plus que suffisant pour racheter son produit, tandis que la consommation du capitaliste entame et tend à annihiler ses ressources.

On demandait pour le travail un débouché qu'aucune production ne pût combler. Nous l'avons, ce débouché : quand tous les travailleurs consomment, il y a de l'ouvrage pour tous les travailleurs. C'est maintenant que nous pouvons dire : plus de crises industrielles, plus de chômages.

De l'impôt. Le lecteur a vu comment, sous la domination du capital, l'impôt passant de répercussion en répercussion dans la consommation du peuple, c'est le peuple seul qui paie l'impôt. Sous la domination du travail, l'impôt, de quelle manière qu'il fût assis, ne pourrait être supporté que par le capitaliste, puisque le travailleur pourrait élever de plus en plus ses salaires, à mesure que l'impôt ferait monter le prix des objets de consommation. Mais nous avons un moyen d'atteindre directement, et dans la mesure qu'il convient, le capitaliste.

Seulement, il faut avant tout savoir ce qu'on entend par capital. Nous appelons ainsi tout ce qui reste et s'accumule, du produit du travail, après la consommation nécessaire à la vie, à la conservation et au développement physique et moral du travailleur; et nous appelons salaire, tout le produit du travail, que le travailleur consomme. Or que devons-nous faire sous l'organisation nouvelle de la propriété, pour que l'impôt n'atteigne que le capital, et jamais le travail? Nous devrons, quand il sera nécessaire de recourir à l'impôt, c'est à dire quand nos autres sources de revenu ne suffiront pas, déterminer quelle est la quantité de richesse qui constituera ce qu'on appelle capital et qui donnera le titre de capitaliste; puis, cette détermination faite d'après le rapport de la richesse sociale à la population, les citoyens seront classés en travailleurs exempts de l'impôt, et en capitalistes payant l'impôt. Ainsi, quelque élevé qu'il soit, l'impôt ne pourra jamais nuire au travailleur, en faisant diminuer la production, puisque jamais il n'atteindra la consommation, d'où dépend la production; il l'activera au contraire, en procurant la diffusion des capitaux. Et pour la même raison qu'il ne nuira pas au travailleur, l'impôt, absorbât-il tout le capital, ne saurait nuire au capitaliste, puisqu'il ne frappe que ce qui excède les besoins de la consommation, et que ce n'est que d'une diminution de consommation que peut résulter au matériel une diminution de bien-être. Le capital sera atteint, et non le capitaliste.

N'est-ce pas d'ailleurs au profit de tous que le revenu social s'accroît? Et lorsque, par le fait seul de l'existence d'un revenu social, l'intérêt particulier se trouve confondu avec l'intérêt général, comment l'impôt qui a pour objet de porter au maximum la richesse collective, serait-il jamais préjudiciable à personne? Ce qu'il faut au contraire reconnaître, c'est que le rôle de l'impôt va être le même que celui de l'astre qui nous éclaire, lequel ne prend, par la vaporisation, une partie de l'eau de nos fleuves, que pour nous la rendre en pluie fécondante. On a dit que les gros impôts faisaient

les états florissants. Ce mot a été jusqu'à présent un mensonge, à moins qu'on n'appelle états florissants ceux où la faim et la misère font le plus de victimes. Mais ce même mot sera à l'avenir une vérité. C'est que pour être toujours indépendants, nous n'en serons pas moins bientôt associés.

Par la conciliation de ces deux conditions qu'on croyait exclusives l'une de l'autre, l'action de l'état est toujours nécessairement bienfaisante. Nous l'avons vu tout à l'heure se faire prêteur, pour réduire le plus possible l'intérêt des capitaux; il est un autre devoir plus important qui lui incombe et auquel il ne manquera pas, c'est de se faire marchand, pour détruire le parasitisme mercantile et toutes ses conséquences. Par là nous serons débarrassés du scandale de tant de rapides fortunes, fruit de la spéculation et de l'agiotage, et toujours inaccessibles au travail honnête. Ce n'est toutefois qu'au début de la société nouvelle que de pareilles mesures doivent être nécessaires. Ne serait-ce pas une inconséquence de les supposer indispensables encore, là où l'éducation, venant au secours de l'instruction, aura profondément inculqué dans tous les esprits la vérité religieuse?

Mais si certaines interventions de l'état peuvent devenir superflues, jamais au moins elles ne pourront nuire. L'état, sous la domination du capital, c'étaient quelques-uns s'assurant contre le plus grand nombre. L'état, sous la subordination du capital, c'est toute la société travaillant pour toute la société. Autant il était absurde de rien demander à l'état, autant il sera absurde de lui rien refuser et d'en rien craindre. Et voyez comme, dans notre théorie sociale, le principe, la fin et le moyen sont admirablement liés. Le principe, c'est le droit de vivre; la fin, c'est l'égalité sociale; le moyen, la communauté du sol pour la formation d'un revenu social, dont la conséquence est la subordination du capital au travail. Or de cette seule subordination nous voyons couler, comme de source, sans lois, sans décrets, tous les biens sociaux auxquels nous pouvions aspirer : les salaires s'élèvent, le travail se multiplie, la production et la

consommation s'équilibrent, l'impôt n'atteint que le superflu des fortunes, les richesses se répartissent conformément à la justice et à la raison, etc., etc. Tout cela est le résultat d'un simple changement de l'organisation de la propriété, parce que, grâce à ce changement, la domination a passé du capital au travail.

Sans doute l'égalité sociale n'est pas l'égalité du bien-être; ce n'est pas encore tout le monde heureux. Mais, outre que l'égalité sociale efface d'abord peu à peu et rend impossibles, dans l'avenir, les grandes inégalités de fortune, l'inégalité n'est-elle pas la justice même, si notre position est toujours en rapport avec notre mérite? On pourrait nous faire voir, il est vrai, comme quoi il y aura encore, malgré l'égalité des moyens, des bonheurs et des malheurs en apparence immérités. Mais nous nous en consolerons en y voyant, non des caprices de la fortune, comme on dit aujourd'hui, mais des récompenses ou des expiations se rapportant à notre conduite dans des vies antérieures. Et ne suffit-il pas, pour la justification de notre socialisme, que les maux qu'il aura été impossible d'éviter soient des accidents, et non des conséquences nécessaires du régime nouveau?

Nous n'avons plus en face de nous qu'un argument d'impossibilité : c'est la nécessité supposée de la fragmentation de la famille humaine en différents groupes ennemis, c'est à dire en nationalités. Aucune nation, sans doute, ne peut devenir un monde clos et muré, sans rapport avec le reste de l'univers. Les mêmes besoins qui associent, malgré eux, les membres d'une même nation, associent de même forcément toutes les nations entre elles. Toutes produisent les unes pour les autres; toutes sont tributaires des ressources naturelles ou industrielles, l'une de l'autre. En d'autres termes plus économiques, toutes exportent et importent, s'enrichissant ou s'appauvrissant selon que, chez elles, l'exportation l'emporte sur l'importation, ou celle-ci, sur celle-là. Et la condition de la durée de leur existence, c'est au moins la balance entre leurs exportations et leurs importa-

tions. Sur ces deux principes de la dépendance mutuelle des nations et de la nécessité d'une balance de leur commerce, comment une nation, qui serait seule rationnellement organisée, pourrait-elle exister? Comment, les salaires de ses travailleurs étant le plus élevés possible, pendant que les travailleurs des autres pays continueraient d'être exploités le plus possible, vendrait-elle ses produits à l'étranger? Or ne produisant que pour elle, important toujours et n'exportant jamais, ne marcherait-elle pas à grands pas à une ruine complète? Donc la réforme doit nécessairement être universelle. Donc elle n'est possible que par l'anéantissement des nationalités, c'est à dire par leur fusion au sein de la grande famille humaine. Mais, comme l'ignorance divise les individus et les peuples, la connaissance de la vérité rapprochera les uns et les autres, et toutes les sociétés sous la bannière du droit n'en feront qu'une.

Maintenant, pour finir par où peut-être nous aurions dû commencer, comment se fera l'entrée du sol à la propriété collective? Sera-ce tout d'un coup, par une expropriation générale pour cause d'utilité publique, et avec, ou sans indemnité préalable? Non; de la première manière, c'est impossible; de la seconde, c'est injuste. Il faut que la conversion ait lieu sans nuire à personne, et en procurant graduellement le bien de tous. Pourquoi des privilégiés qui ne peuvent être criminels de l'être, porteraient-ils la peine des vices d'un ordre social qu'ils n'ont pas fait, qui n'est l'œuvre de personne ou qui est l'œuvre de tous? Quand la réforme n'est possible que par la violence et la spoliation, c'est, dit Colins, une marque pour la rejeter. En vain lui objecterions-nous que son respect trop scrupuleux des intérêts particuliers actuels a pour effet de retarder l'avénement d'un ordre de choses, d'où dépend le bonheur de tous : il faut attendre; la justice ne saurait être un seul instant méconnue impunément, et le respect des principes nous rendra plus tard avec usure les sacrifices que nous lui aurons faits. Or, comme ce n'est que par les décès *ab intestat*, et par l'impôt établi sur

les successions collatérales, que le sol peut revenir graduellement à l'état (1), comme c'est aussi de la même manière que nos richesses mobilières collectives s'accumuleront d'abord, Colins évalue à un quart de siècle le temps que doit nécessiter la formation d'un revenu social propre à assurer, dans les conditions indiquées, le bien-être de tous. C'est long pour ceux qui souffrent; mais quand le but est si nettement marqué et que nous sommes sûrs d'y atteindre, refuserons-nous d'y marcher du pas qu'il convient? Et est-ce lorsque nous savons de science certaine que toutes les vertus ont nécessairement leur récompense, que la patience et la résignation nous feront défaut?

L'exposé que nous donnons du *socialisme rationnel*, suffira, sans doute, pour inspirer au lecteur le désir de l'étudier dans les livres mêmes de Colins. Notre but alors sera atteint.

Ce fut la gloire de Descartes de poser la question religieuse sur le terrain de la science, en faisant de l'insensibilité des bêtes la condition de l'immatérialité de l'âme humaine; et ce qui prouve, pour le dire en passant, la supériorité philosophique du siècle de Descartes sur la nôtre, c'est que sa doctrine qu'aujourd'hui tout le monde conspue, parce que personne n'en saisit la portée, fut généralement comprise de son temps, et fut adoptée même par les plus éminents de ses contemporains. Mais cette insensibilité des bêtes qu'il affirmait au nom du spiritualisme, Descartes ne la démontrait pas et la déclarait même indémontrable.

Ce sera la gloire de Proudhon d'avoir démontré l'injustice et l'absurdité de l'appropriation du sol, et dénoncé tous les maux inhérents au régime qui résulte de cette appropriation.

(1) On comprend que, pour l'état, hériter en nature du quart d'une terre de cent mille francs, ou prendre par l'impôt le quart de la valeur de cette terre, c'est une seule et même chose. Rien en effet n'empêche l'état d'employer le produit de l'impôt à des acquisitions de terres, et c'est même seulement ainsi que le sol pourrait en 25 ans devenir tout entier propriété collective.

C'est pourquoi Proudhon cherchait un principe social supérieur à la propriété et à la communauté, et synthétique de l'une et de l'autre. Mais nous ne saurions voir la synthèse promise et ses avantages, dans la *constitution de la valeur*, par l'organisation du crédit et de la circulation : dernier mot du socialisme proudhonien.

A Colins était réservée la double gloire de trouver ce qu'avaient vainement cherché Descartes et Proudhon, la solution du problème religieux et la solution du problème social; et la gloire encore de ne pas séparer, comme tant de prétendus philosophes, ces deux solutions dont l'ensemble seul constitue la science sociale.

QUATRIÈME SECTION

SOCIALISME RELIGIEUX. — ÉGALITÉ ABSOLUE DES CONDITIONS. — SOCIÉTÉ DE L'AVENIR

Pourquoi nos aspirations vont au delà de l'égalité sociale.

Par l'abolition de l'appropriation du sol et sa conversion en domaine public, la misère et l'esclavage disparaissent de dessus la terre ; ce résultat est certain ; et c'est en nous rendant tous propriétaires que le *socialisme rationnel* met fin à la plupart des maux actuellement inhérents à la propriété. Mais si, grâce à notre dot sociale, nous sommes tous désormais propriétaires, nous ne le sommes pas tous au même degré ; l'hérédité s'y oppose. Donc nos moyens de bien-être ne sont pas égaux. On ne niera pas, en effet, que celui qui a plus de capitaux n'ait quelque avantage sur celui qui en a moins ; et d'autre part, s'il est bon de pouvoir s'en procurer au meilleur marché possible, il est meilleur encore d'en avoir qui ne coûtent rien : tel est le cas, lorsqu'on en hérite de ses parents. Or l'hérédité, qui rend impossible, dans l'ordre matériel, l'égalité absolue des moyens, ne se défend pas par l'utilité sociale et ne présente que de mauvais côtés ; car, outre que la certitude religieuse est un mobile suffisant de l'accomplissement du devoir, comment l'hérédité stimulerait-elle l'activité des pères, sans encourager la paresse des enfants ? Donc, nous la trouvons toujours gratuitement injuste. N'est-ce pas, nous le demandons, contre toute rai-

son et contre toute justice, que quelques hommes soient dispensés d'être les artisans de leur fortune, et n'aient eu, pour être heureux, qu'à se donner la peine de naître ?

Mais l'égalité absolue des moyens ne suffirait pas encore à prévenir les plus choquantes inégalités, j'entends les inégalités en sens inverse des mérites. Donnons-en quelques exemples. Voici deux jeunes docteurs-médecins, A. et B., *qui* s'établissent en même temps dans une petite ville : le premier, honnête et capable, le second, ignorant et avantageux. Leurs ressources d'ailleurs sont égales, et l'un et l'autre sont également inconnus. Or il arrive que A. est appelé à son début pour une maladie peu grave en apparence, mais qui récèle en réalité un germe de mort. Aussi malgré tous ses soins et une médication bien entendue, son malade va-t-il en quelques jours de vie à trépas. Dès lors il est évident, incontestable pour tout le monde, que le maladroit a tué son homme. Après un pareil début, il peut plier bagage et aller ailleurs chercher fortune. B. a plus de chance. Le premier malade, pour qui on a recours à son ministère, est atteint d'une affection grave et le plus souvent mortelle ; et lui, B., n'omet d'ailleurs aucune des maladresses les plus propres à aider la nature dans son œuvre de destruction. Cependant la robuste constitution du patient triomphe de la gravité du mal et de l'ignorance du médecin ; le moribond revient à la vie des portes du tombeau. On crie miracle : B. est son sauveur ; il l'a ressuscité. Après une cure aussi merveilleuse, la réputation du jeune Esculape est faite. C'est impunément désormais qu'il fera partout le vide autour de lui.

Plaçons maintenant nos deux docteurs sur un plus vaste théâtre, à Paris, par exemple. Là B. devient bientôt à la mode ; on fait antichambre chez lui ; il a toujours plus de malades qu'il n'en peut expédier ; nous le voyons arriver en peu d'années à la fortune, comblé d'honneurs et de distinctions. Mais le malheureux A. n'a qu'une clientelle pauvre et misérable, qui le paie mal ou ne le paie pas du tout, et avec laquelle il a de la peine à gagner son pain quotidien. C'est

que B., âpre à la curée, souple, adroit, intrigant, effronté, charlatan, a su se produire dans le monde et y trouver des prôneurs; tandis que A., caractère modeste, probe, délicat, indépendant, n'a que des connaissances et du talent, et point d'habileté pour les faire valoir. N'est-il pas trop naturel, lorsqu'il ne sait pas intriguer, que son mérite, faute de prôneurs, reste inconnu ?

Et c'est tous les jours que de pareils accidents pourront se produire, et donner lieu aux plus fâcheuses inégalités. Nous savons bien qu'il n'y a pas de hasard, et que le bonheur ou le malheur immérité, qu'on attribue aux caprices de la fortune, s'explique par nos mérites ou nos démérites dans des vies antérieures. Mais nous n'allons pas volontairement laisser subsister la possibilité d'une certaine somme de mal, de peur de restreindre l'action de la justice éternelle. Notre devoir au contraire est de tendre, par la perfection de notre ordre social, à la réalisation d'un bonheur parfait. C'est ainsi que, par l'égalité des moyens, nous nous efforçons de laisser le moins possible à la fortune, pour parler le langage ordinaire. Pourquoi ne tâcherions-nous pas de lui tout ôter?

Une autre difficulté fort grave nous embarrasse. Par qui, dans une société où l'éducation et l'instruction auront été données à tous avec un égal soin, certains travaux réputés infimes, et en réalité pénibles, répugnants ou périlleux, seront-ils exécutés? Où se recruteront désormais les terrassiers, les maçons, les couvreurs, les vidangeurs? L'inégalité des conditions, à côté de l'égalité de culture morale et intellectuelle, n'est-ce pas un non-sens? Se peut-il, étant donnés deux hommes également cultivés, également instruits, ayant la même délicatesse des sens, les mêmes besoins intellectuels et moraux, que l'un balaie les ruisseaux et vide les fosses d'aisance, tandis que l'autre ne se livre qu'à des travaux agréables et honorés? Comment encore se résoudra le terrible problème de la domesticité?

Colins a prévu l'objection dont il a, d'ailleurs, fort

adouci les formes, et il s'est flatté d'y avoir répondu d'une manière satisfaisante, en disant : « qu'un balayeur d'atelier chez un mécanicien en sait plus aujourd'hui que n'en savait Archimède, ce *qui pourtant ne l'empêche pas de balayer.* » Une pareille réponse ne nous étonnerait pas de la part d'un plaisant qui croirait, comme M. de Voltaire, qu'on peut toujours se tirer d'embarras au moyen d'une grimace ou d'une gambade. Mais elle nous paraît peu digne de Colins et nous croyons pouvoir nous en étonner. Qu'importe que, par la diffusion des connaissances, un balayeur d'atelier chez un mécanicien ait aujourd'hui plus de savoir que n'en avait Archimède? La distance qui existait entre Archimède et son esclave, n'existe-t-elle pas encore entre le mécanicien et son balayeur? Mais si le mécanicien et le balayeur étaient moralement et intellectuellement égaux, comment l'un d'eux consentirait-il à être le domestique de l'autre? Voilà la question, et Colins a passé à côté.

Nous dira-t-on que, dans la société nouvelle, une plus forte rémunération, disons une rémunération extraordinaire des travaux dégoûtants ou périlleux, opérera comme l'ont fait jusqu'ici la misère et la faim? On ne le peut pas; ce serait supposer dans la société nouvelle des sentiments qui ne peuvent naître que des vices d'organisation de la vieille société. Le ressort si puissant de la cupidité et de l'amour du lucre n'a pas de prise sur des hommes qui ont été élevés dans le sentiment de leur dignité.

Est-ce le mobile religieux qui nous tirera d'embarras, car il ne faut pas oublier que nous avons fait, de la vérité religieuse démontrée, la condition indispensable de la réforme? Non, et nous ne pouvons invoquer ici ce mobile, sans nous mettre en contradiction avec nous-mêmes. Il n'y a certes pas de travaux méprisables, et les plus pénibles sont seulement les plus méritoires. Mais si c'est par un esprit de dévoûment puisé dans l'idée religieuse que certains hommes consentiraient à exécuter les plus pénibles travaux, comment leurs frères, à qui les mêmes idées, la

même certitude, doivent inspirer le même dévoûment, les laisseraient-ils faire? Comment la religion-vérité exciterait-elle tant d'abnégation chez les uns, en laissant subsister tant d'égoïsme chez les autres? L'instruction religieuse seule n'aurait pas une grande influence sur nos caractères. Mais nous supposons la vérité religieuse profondément imprimée dans les esprits par l'éducation; c'est dans cette hypothèse que nous devons nous placer. Or dans les conditions qui doivent lui donner toute sa puissance, comment le mobile de la religion ne nous pousserait-il pas plus loin que l'égalité sociale? Comment, au sein de la religion scientifique, la société serait-elle autre chose qu'un continuel assaut de générosité, de fraternité et de dévoûment?

Nous ne nous écartons pas du point de départ de Colins. Il ne s'adresse pas à notre égoïsme; il n'attend pas l'acceptation de sa doctrine, pour les avantages qu'elle nous offre, du progrès de la raison générale. Ce qu'on appelle la raison, et qui n'est, dans l'hypothèse matérialiste, que le mobile de l'intérêt actuel bien entendu, doit être, selon Colins, éternellement impuissant contre les passions. C'est au nom de la religion qu'il nous parle; c'est à la religion seule que nous pouvons devoir l'avénement d'un ordre social conforme à la justice et à la raison. Mais alors, pourquoi ne pas demander à la religion tout ce que veulent la justice et la raison? Et si l'on ne peut nier que, en dehors des ressources de toute espèce que nous trouverions dans l'association universelle, l'exécution de certains travaux ne fasse, d'un grand nombre d'hommes, de véritables parias, pourquoi ne pas demander à la religion l'association universelle? — C'est, nous répond-on, qu'il ne faut pas lui demander l'impossible; et que, comme il serait absurde de condamner la vie, à cause de la possibilité d'une certaine somme d'accidents et d'infirmités qui en est inséparable, il le serait de même de se faire un argument contre la propriété, de la possibilité ou de la nécessité de certaines misères, quand on accorde que la propriété est la base nécessaire de l'humanité. — Très bien,

certainement, mais c'est cela même que nous mettons en question ; et comme, dans l'ordre social, tout ce qui est juste et rationnel doit être possible, si nous trouvons l'association universelle conforme à la justice et à la raison, la question ne sera-t-elle pas résolue contre la propriété ? Alors le socialisme de Colins ne serait pas définitif ; il ne marquerait qu'une étape dans la marche de l'humanité.

Telles sont les considérations par lesquelles nous nous croyons rationnellement autorisé à reprendre, après Proudhon, la thèse de l'égalité absolue.

—

CHAPITRE PREMIER

COMME QUOI LA RAISON ET LA JUSTICE DEMANDENT L'ÉGALITÉ DES CONDITIONS

« L'égalité est une chimère. — Vous ne changerez pas le monde : les choses ont toujours été comme elles sont et elles seront toujours de même. — S'il n'y avait pas de riches, qui est-ce qui ferait travailler les pauvres? — S'il n'y avait pas de pauvres, qui est-ce qui voudrait travailler? »

Tels sont les arguments que fournissent aux conservateurs, en faveur du régime de la misère, leur égoïsme et leur vanité. Et ces jolies choses se débitent d'un air grave et capable, avec accompagnement d'un léger froncement de sourcils et d'une petite moue dédaigneuse. Après quoi, la cause est entendue.

En vain direz-vous qu'il conviendrait d'examiner : ce qu'on entend par inégalité intellectuelle ; quel serait, dans des conditions égales de développement, le rapport des facultés entre elles ; à quel régime il faudrait demander les moyens de mettre les conditions en harmonie avec les capacités ; si

la morale et l'utilité commune veulent l'inégalité; si, quel sentiment qu'on adopte au sujet de la valeur relative des intelligences, il n'est pas quelque fait social qui commande rigoureusement l'égalité absolue des conditions; on ne vous écoutera pas. Nous parlerons pourtant, comme si nous étions sûr d'être écouté.

§ 1. *Qu'est-ce que l'inégalité des intelligences?*

D'après quelques philosophes, les hommes naîtraient égaux, et toutes les différences qui peuvent exister entre eux ne viendraient que de l'éducation; ce qui implique qu'il serait possible à une société rationnellement organisée de se procurer tels talents qu'elle voudrait : des mathématiciens et des artistes, à son choix, et selon ses besoins. Tel est le sentiment d'Helvétius. Il ne dit pas, à la vérité, que tous les hommes reçoivent de la nature des facultés égales; mais il prétend que les moins bien partagés ont encore tout ce qu'il faut pour égaler, moyennant les conditions de culture, ceux qu'on appelle aujourd'hui les hommes de génie.

Cette doctrine, au sentiment de Proudhon, bien que conçue dans un esprit d'égalité, irait pourtant contre son but. S'il n'y a pas, dit-il, de vocations naturelles, et que tous les hommes naissent également propres à tout, ceux que la société chargerait de l'exécution des travaux grossiers et pénibles ne seraient-ils pas fondés à demander, comme compensation, un surcroît de rétribution, ce qui serait contre l'égalité? Mais admettons au contraire que les hommes naissent avec des aptitudes diverses, et alors il ne s'agit plus, pour que l'égalité s'établisse d'elle-même, sans aucune difficulté, que de développer ces aptitudes et d'assigner à chacun le travail qui lui est propre : avec une rétribution égale, toutes les fonctions sont remplies pour le plus grand avantage de tous, et tous les travailleurs sont satisfaits.

Nous ne saurions admettre, avec Proudhon, qu'il puisse y avoir des hommes exclusivement affectés aux travaux péni-

bles et désagréables; ces travaux sont à la portée de tous. Donc il ne pourrait jamais être question de former des hommes spécialement pour ces espèces de travaux; la justice veut que tous soient tenus d'y prendre part, et ce n'est qu'après en avoir fourni son contingent, que chacun vaquerait aux travaux d'un autre ordre, pour lesquels il aurait été formé. Mais, comme le dit Proudhon, la diversité des aptitudes existe, comme celle des tempéraments d'où elle découle; et à la seule condition d'en tenir compte, en suivant sur ce point les indications de la nature, nous sommes assurés d'obtenir ce précieux résultat : que non seulement chacun soit capable d'accomplir sa tâche, mais encore que chacun trouve son bonheur à l'accomplir.

Tout le monde reconnaît bien avec nous le fait de la diversité des aptitudes; mais tout le monde proclame en même temps l'inégalité des facultés. Donc la diversité des facultés et l'inégalité des facultés sont l'une et l'autre universellement affirmées. Mais diversité et inégalité, ne sont-ce pas choses qui s'excluent? Si les intelligences sont diverses, elles ne sont pas inégales.

Et, quelles facultés que nous comparions, où ne trouvons-nous pas une diversité, qui exclut toute idée d'inégalité? On discute souvent lequel a été le plus beau génie du siècle de Louis XIV : de Molière, de Racine, de Corneille ou de Lafontaine; ces sortes de discussions sont absurdes. Comment serait-il question d'inégalité entre Racine, Molière, Corneille et Lafontaine, qui sont des esprits différents? Il est une aptitude pour les fables, une autre pour la comédie et une autre pour la tragédie; et différents caractères de tragédie demandent encore différents talents d'auteurs tragiques. Racine, Molière, Corneille, Lafontaine ont excellé, ont atteint la perfection, chacun dans son genre, et la différence de leurs genres s'oppose à ce qu'on les compare. Si Molière a fait des comédies comme Racine n'en eût su faire, celui-ci a fait des tragédies dont celui-là n'eût pas été moins incapable. Nous dirons même nettement que ce ne serait pas sans

ıjustice qu'on placerait Béranger au dessous d'Homère : ;éranger n'est pas inférieur à Homère; il est seulement utre. Le génie de Béranger l'eût sans doute rendu fort npropre au poème épique, mais le génie d'Homère l'eût-il endu moins impropre à la chanson?

Nous trouvons la même diversité entre nos goûts qu'entre es génies des écrivains que nous admirons. Et c'est parce ;ue la passion ne raisonne pas, que chacun de nous s'em-ɔresse d'accorder la palme du génie à l'auteur qu'il goûte le nieux. Il y a aussi les engouements de commande. Il est de node aujourd'hui de raffoler de Lafontaine; et, tandis qu'on ne reconnaît à Racine que de l'élégance, de la correction, de l'harmonie, c'est à dire des qualités qui ne constituent qne la moindre partie de son mérite, l'idolâtrie dont le fabu-liste est l'objet va à ce point, qu'on ne veut pas séparer chez lui l'homme du poète; et cette naïveté de langage, effet si admirable de l'art, qui fait le charme de ses fables, vous l'entendrez tous les jours bêtement attribuer au caractère naturel du poète, comme chose qui se serait produite sans effort, et aurait coulé de source. Tant y a que cet homme sans cœur et sans conscience, qui tient d'immoralité boutique ouverte, pour qui l'égoïsme est la première des vertus, dont les leçons ne sont jamais que d'habileté et non d'honnêteté, qui, en un mot, au lieu de nous apprendre à vivre vertueusement, ne s'applique qu'à nous apprendre à nous tirer adroitement d'affaire, nos sots l'appellent le *bonhomme*, et en font l'éducateur de l'enfance qui, heureusement, ne le comprend pas.

Admirez Lafontaine, pourvu que ce ne soit pas pour faire comme tout le monde; apprenez, comme nous, par cœur toutes ses fables, lisez-le sans cesse, citez-le à toute occasion, faites vos délices de tout ce qu'il y a chez lui d'aimable et de fin; pardonnez même au poète, si vous le voulez, le laisser aller de sa morale, en faveur des charmes de son esprit; je consens à tout cela. Mais, qu'à cause de votre goût particulier qui vous fait prendre plus de plaisir à la lec-

ture d'une fable qu'à la lecture d'une tragédie, vous mettiez le *Renard et le Corbeau*, la *Belette et le Lapin*, au dessus de *Phèdre* et d'*Athalie*, je proteste alors de toutes mes forces. Ma conclusion revient sans cesse. Racine et Lafontaine sont des génies différents. Donc, ce ne sont pas des génies inégaux.

C'est à tort, toutefois, que je me plaindrais de la passion qui nous empêche de tenir la balance égale entre les différents genres de mérite; j'y trouve un argument de plus en faveur de ma thèse, puisque c'est une preuve de plus de l'impossibilité d'un classement hiérarchique des fonctions. Il importe de constater que chacun de nous n'a de véritable estime, d'estime sentie, que pour l'espèce de talent dont il porte en soi-même le germe, ou qui a le plus de rapport avec ses aptitudes naturelles.

Si je demandais quels sont les véritables grands hommes, les réponses ne varieraient-elles pas suivant le génie propre de ceux qui me répondraient? Les grands hommes, ce sont, pour les amateurs de peinture, les grands peintres; pour les amateurs de musique, les grands musiciens; pour les amateurs de littérature, les grands écrivains; pour les amateurs de guerre, les grands capitaines. L'estime du peintre pour le musicien ou du musicien pour le peintre n'est qu'une estime sur parole et non une estime véritable. J'ajouterai même que le peintre d'histoire fait peu de cas au fond du paysagiste, et que le paysagiste n'apprécie pas davantage le talent du peintre d'histoire, etc., etc. Or au milieu de ce conflit d'appréciation, au milieu de cette mêlée de prétentions rivales, comment établirions-nous une échelle des aptitudes dans l'ordre de leur excellence? Comment se décernerait le prix général de supériorité? Encore une fois, le premier pour chacun est celui qu'il sent le mieux; et comme, ainsi que nous l'avons exposé, les goûts sont variés comme les talents, tous les talents, si la mode et la vanité ne s'en mêlaient, se partageraient également les admirateurs.

Remarquons ici, pour bien nous pénétrer de l'absurdité de

l'idée d'inégalité, que chaque genre de talent se subdivise en une foule d'espèces, et qu'entre les esprits qui se rapprochent par le plus d'analogie, il y a encore des nuances qui le séparent, lesquelles sont, dans l'ordre intellectuel, ce que sont, dans l'ordre physiologique, les idiosyncrasies. C'est ainsi que Racine et Corneille, qui ont excellé l'un et l'autre dans la tragédie, ayant chacun des qualités qui leur sont propres, on peut préférer l'un à l'autre selon son goût, mais non pas déclarer l'un supérieur à l'autre. Voilà comment, grâce à la puissance de diversification de la nature, qui nous ôte tout moyen de subalterniser un mérite à un autre mérite, l'inégalité fuit sans cesse devant nous.

— Oui, nous dira quelqu'un, tout cela est fort juste, parce que vos raisonnements ne s'appliquent qu'à des talents de même ordre. Mais si nous faisions un rapprochement entre un poète et un serrurier, l'idée d'inégalité vous choquerait-elle toujours également? — Sans aucun doute; et s'il vous paraît à vous-même absurde de rapprocher des facultés de nature opposée, pour donner la supériorité à l'une sur l'autre; de comparer, par exemple, un poète à un mathématicien et de faire primer Laplace par Lafontaine, ou Lafontaine par Laplace, quelles raisons y aurait-il pour qu'un habile serrurier, un serrurier artiste, tel qu'eût pu le devenir Louis XVI, s'il fût né dans la classe ouvrière au lieu de naître sur le trône, fût placé au dessous d'un poète éminent? Il n'y a pas plus lieu à subalterniser — qu'on l'entende bien — entre des facultés différentes qu'entre une faculté et une force. L'aptitude du serrurier est différente de celle du poète, comme l'aptitude du poète est différente de celle du mathématicien; ce n'est ni plus ni moins, c'est autre chose. Il y a toujours là diversité et non pas inégalité.

— Mais, nous répliquera-t-on encore, vous avez soin de ne rapprocher que des mérites réels, qu'on peut dire équivalents. Mais il y a poètes et poètes, maçons et maçons; et quand nous voyons que dans la même carrière les uns sont absolument mauvais et les autres absolument bons, com-

ment pouvez-vous dire que les esprits sont seulement divers et non pas inégaux? — Eh! oui, il y a poètes et poètes, maçons et maçons. Mais c'est qu'il y a des poètes qui étaient faits pour être maçons, et des maçons qui étaient faits pour être poètes. L'incapacité et la médiocrité sont dues à des déviations de vocation; ce sont des maladies propriétaires, des conséquences d'un ordre social où tout marche au hasard, où l'aveugle fortune distribue seule les rôles. Faisons que par le développement intégral des facultés chacun puisse suivre son aptitude, et il n'y aura plus ni incapacités, ni médiocrités, plus de mauvais poètes et plus de mauvais maçons. Alors tout ouvrier sera capable de son œuvre, et Dancourt, au lieu de faire des comédies après Molière, fera des souliers et pourra s'y distinguer.

Sans doute, quelque transformation que subisse la société, tous les talents n'y seront jamais en nombre égal; nous verrons toujours plus de laboureurs que de poètes. C'est que le pain de l'esprit ne se consomme pas comme le pain du corps : celui-ci s'annihile par l'usage, pendant que celui-là ne s'entame pas pour nous nourrir; et les génies sublimes d'Homère et de Virgile peuvent être comparés à des soleils, qui nous envoient toujours leur lumière sans jamais s'épuiser par cette incessante effusion. Mais, pendant que l'admiration de toutes les générations qui se sont succédé depuis plus de vingt siècles n'a pas usé les beautés d'Homère et de Virgile, il faut que tous les ans nos provisions de blé se renouvellent. C'est pourquoi il est dans les lois de l'éternelle raison qu'il naisse plus d'agriculteurs que d'Homères et de Virgiles. Mais rareté ne veut pas dire supériorité, et si les choses les plus rares sont aussi celles dont il est le plus facile de se passer, s'il faut qu'on nous nourrisse avant qu'on nous amuse et qu'on nous charme, pourquoi le mètre de notre estime ne serait-il pas l'indispensabilité plutôt que la rareté?

Qu'est-donc enfin que l'inégalité? L'inégalité ne se conçoit que sous l'idée de quantités différentes d'une même chose.

si je compare les forces musculaires de deux hommes, et que l'un d'eux lève un poids de 400 livres, tandis que l'autre n'en lève qu'un de 200, je constate entre eux une inégalité. Mais entre un lutteur et un coureur, il n'y a pas lieu à décerner de prix; il y a là différence et non inégalité. Un kilogramme de cerises est inégal à deux kilogrammes des mêmes cerises. Mais y a-t-il inégalité entre un kilogramme de cerises et un kilogramme de pommes? Non, car cerises et pommes sont choses différentes.

La grande loi de la nature, c'est la variété; et, où que nous jetions les yeux dans le monde moral, comme dans le monde physique, nous ne trouvons que coordination et non subordination,

§ 2. *Que l'égalité des conditions serait d'abord nécessaire pour légitimer l'inégalité des conditions.*

Admettons pour un moment autant d'inégalité entre les intelligences, que l'on voudra; quel argument les propriétaires prétendent-ils tirer de là en faveur de l'état présent des choses, c'est à dire en faveur d'un ordre social où le mérite va à pied, pendant que la sottise ou la bassesse se promène en carrosse; où le monde est plein de vils intrigants,

> Dont le sort de splendeur revêtu,
> Fait gronder le mérite et rougir la vertu;

où enfin notre participation aux biens de la vie est, le plus souvent, en raison inverse de nos mérites et de nos capacités? Quand les choses prennent un pareil cours, l'inégalité des intelligences ne justifie pas la société; elle la condamne. La nature, dites-vous, a fait les intelligences inégales; donc elle a voulu l'inégalité des conditions. Eh bien! suivez les indications de la nature, et faites que les inégalités sociales soient toujours d'accord avec les inégalités natu-

relles. Jusque-là, et tant que c'est l'inverse qui a lieu, que parlez-vous d'inégalités intellectuelles?

Mais, avant qu'il puisse être question de mesurer les inégalités naturelles, il faut que toutes les intelligences aient reçu tout le développement dont elles sont susceptibles. Car, s'il peut être juste d'attribuer à un laboureur une rétribution moindre qu'à un artiste, ce n'est qu'après qu'il aura été bien et dûment constaté que le laboureur n'a pu être que laboureur, et que l'artiste est bien réellement artiste. Aujourd'hui, qui oserait affirmer, en comparant tel laboureur à tel académicien, que la nature a fait celui-ci supérieur à celui-là? Savez-vous ce que serait devenu ce laboureur, que l'académicien méprise, s'il avait reçu, comme son contempteur, tous les bienfaits de l'éducation et de l'instruction? Êtes-vous bien sûr que tels qui se targuent, dans l'état présent des choses, de leur prétendue supériorité, et se croient si intéressés à défendre les droits du génie, ne passeraient pas bien vite dans le camp de l'égalité, si une foule de malheureux, que le hasard de la naissance a condamnés à perpétuité à l'exécution des travaux infimes, pouvaient subitement, par un coup de baguette, se montrer tels que l'éducation aurait pu les faire? Vous voulez que la société soit un champ clos; faites au moins qu'on y combatte à armes égales, et n'opposez pas à un homme nu et sans armes, un homme armé et bardé de fer. Or ce développement intégral des facultés, hors duquel il ne saurait être question de se prononcer sur la valeur relative des intelligences, dans quelles conditions est-il possible (1)? Vous devez vouloir, comme le voudrait la justice, que tous les enfants indistinc-

(1) En défendant l'égalité, c'est surtout aux partisans du régime actuel de la propriété que nous nous adressons. Nous avons fait voir comment un simple changement de ce régime suffirait à faire disparaître la plupart des maux dont nous nous plaignons. Donc beaucoup de nos arguments tombent et se trouvent sans application, dès que ce changement est consenti. Mais il ne tarit pas entièrement la source du mal, et c'est pour cela que nous portons plus loin nos espérances.

tement soient élevés avec des soins égaux et poussés, aussi avant qu'ils peuvent l'être, dans les voies de leurs aptitudes respectives; ce n'est qu'après cela que ces aptitudes pourraient être comparées. Ensuite, la justice voudra encore que l'emploi de chacun soit selon sa capacité, et son traitement, selon ses œuvres. Mais un pareil classement des travailleurs suppose que l'état est tout, et que nous sommes tous fonctionnaires de l'état. Adieu donc la propriété et l'hérédité, ces deux bases sacro-saintes de la famille! Nous voilà en plein communisme. Or le communisme sans l'égalité, n'en déplaise à Saint-Simon et à Fourier, c'est la chose sans son essence le cercle sans la rondeur; et un autre cercle, où nous nous trouvons renfermés, c'est que l'égalité serait nécessaire pour rendre l'inégalité rationnelle. Voilà à quoi aboutit l'argument favori des propriétaires : le prétendu fait naturel de l'inégalité des facultés, par eux invoqué pour la consécration de l'inégalité des conditions. Mais pourquoi les propriétaires s'avisent-ils de raisonner, comme s'ils avaient le moindre souci de donner un fondement équitable aux avantages dont ils jouissent? Leur rôle, c'est de proscrire le raisonnement : la force ne discute pas, elle s'impose.

§ 3. *Que la mesure de nos devoirs étant nos facultés, et la mesure de nos droits, nos besoins, l'inégalité des intelligences ne saurait en justice fonder l'inégalité des conditions.*

Du besoin naît le droit, et des facultés, le devoir. J'ai besoin de manger pour vivre : donc j'ai droit aux choses nécessaires à mon alimentation. Mais le droit que j'ai, d'autres, tous les autres l'ont, comme moi, et nous ne pouvons les uns et les autres jouir de notre droit, qu'à la condition de remplir les uns et les autres notre devoir. Ainsi les droits ayant pour principe les besoins, et les devoirs, les facultés, nos devoirs se mesurent sur nos facultés, et nos droits, sur nos besoins. Telle est la doctrine de M. Louis Blanc, homme rare, qui, pour être une brillante intelligence,

ne s'est jamais cru dispensé d'être un noble cœur. « Les besoins, dit-il, sont une indication de ce que la société doit aux individus ; les facultés sont une indication de ce que les individus doivent à la société. Par les besoins, l'homme est passif ; par les facultés, il est actif. Par les besoins, il appelle la société à son aide ; par les facultés, il se met au service de la société. » Sur ces principes, la maxime *à chacun selon ses œuvres* ne pourrait être fondée en raison, que si nos besoins étaient toujours proportionnels à nos facultés, ce qui n'est pas ; car pour être plus habile qu'un autre, on n'a pas l'estomac plus grand, et un homme d'esprit, comme un sot, ne dîne qu'une fois. Il peut même arriver que les besoins soient en raison inverse des facultés, et les facultés, en raison inverse des besoins. Que devient alors la justice du principe de la proportionnalité, qui veut que le salaire soit toujours égal au travail?

Qui fait ce qu'il peut, fait ce qu'il doit; c'est la sagesse des nations qui l'a dit. Or qu'est-ce que cet adage vulgaire, sinon la base de la théorie qui fait naître le devoir, des facultés, et le droit, des besoins? Ainsi, sans qu'on s'en doute, la sagesse court les rues. Faire ce qu'on peut, c'est, de l'aveu de tous, faire ce qu'on doit. Or l'accomplissement du devoir n'entraîne-t-il pas, de toute rigueur, la jouissance du droit? Donc, lorsque nous avons travaillé dans la mesure de nos forces, nous avons accompli le devoir ; et, quel que soit le résultat de nos efforts, nous avons un droit égal à la satisfaction de nos besoins. Si mon voisin a porté un fardeau double du mien, c'est que ses épaules ont le double de force des miennes. Mais, n'ayant pas eu plus de peine que moi, il n'a pas mieux mérité ; pourquoi serait-il mieux traité ? Et sur quel principe me punirait-on de mon infériorité? Il a fait ce qu'il a pu ; j'ai fait ce que j'ai pu. Donc nous avons fait l'un et l'autre ce que nous devions. Et, puisque nous avons également l'un et l'autre accompli notre devoir, nous ne devons pas être de pire condition l'un que l'autre.

Que vous semblerait, ô honnêtes propriétaires, de la con-

luite d'un bon laboureur qui, chaque soir, au retour des travaux rustiques, ferait asseoir au haut bout de la table, à côté de lui, les plus robustes de ses enfants avec qui il ferait chère lie, et reléguerait à l'autre bout ceux dont les forces auraient mal secondé leur bonne volonté, pour y vivre de ce que les premiers auraient de trop? Que penseriez-vous encore de ce père de famille, si, n'ayant égard dans la distribution de ses biens qu'aux avantages physiques et intellectuels de ses enfants, il frustrait, dans les limites de la loi, ceux-ci, pour les punir d'être débiles de corps et simples d'esprit, et avantageait d'autant ceux-là, en récompense de leur force et de leur intelligence? Ne maudiriez-vous pas ce despote domestique? Et pourtant que ferait-il que se conformer à la maxime : chacun selon ses œuvres? Par quelle contradiction le même fait, qui vous paraîtrait révoltant dans l'ordre domestique, vous paraît-il juste dans l'ordre social? Est-ce que la justice n'est pas une et universelle? Est-ce que la différence qui existe entre la position du père de famille et celle de l'état, devrait rien changer aux règles de la justice?

Que n'êtes-vous au moins fidèles jusqu'au bout à vos principes? Ignorez-vous que les conséquences les plus extrêmes d'un principe, pourvu qu'elles soient rigoureusement déduites, sont des lois? Vous dites : à chacun selon ses œuvres. Donc l'étendue des droits de chacun se mesure à l'importance des services par lui rendus. Donc la société ne doit rien à celui dont elle ne reçoit rien. Donc la justice demande un massacre général de tout ce qu'il y a de vieillards, d'estropiés et d'infirmes. Donc, au nom de la justice, il ne devrait pas rester un seul hospice debout.

A la maxime impie et impossible : à chacun selon ses œuvres, nous en substituons une autre, humaine et logique tout à la fois : à chacun selon ses besoins, moyennant l'accomplissement de ses devoirs.

§ 4. *Comment les récompenses qu'on considère comme le stimulant nécessaire du génie, sont mortelles au génie.*

C'est au nom de l'intérêt social qu'on réclame pour le génie des récompenses exceptionnelles. Mais ces récompenses existent; elles dérivent, sans que nous nous en mêlions, de la nature même des choses. La première, la véritable récompense de l'homme de génie, c'est l'exercice même de ses facultés supérieures. Et les avocats des droits du génie sont donc bien désintéressés dans la question, s'ils sont impuissants à comprendre tout ce que procure de bonheur aux intelligences élevées le succès de leurs efforts; au mathématicien, la solution longtemps cherchée d'un problème, au savant, ses découvertes, à l'artiste et à l'homme de lettres, l'enfantement de leurs chefs-d'œuvre. Imaginent-ils que le plaisir d'aller en carrosse et d'avoir des laquais ait rien de comparable à la joie dont dut être inondée l'âme de Newton, quand il découvrit les lois de l'univers, aux jouissances qu'éprouvaient chaque jour l'auteur d'*Émile* et l'auteur d'*Athalie*, à mesure que leur œuvre grandissait sous leur plume? Et si, aux jouissances intellectuelles que trouve l'homme de génie dans l'accomplissement de sa tâche, viennent se joindre encore les jouissances d'amour-propre qui résultent pour lui du juste tribut d'admiration que lui paient ses contemporains, quel autre prix peut-il désirer de ses travaux?

Les récompenses matérielles ne stimulent pas et n'entretiennent pas le génie, comme on le suppose; elles ne font que le corrompre et l'étouffer.

Il fut un temps où la misère régnait au Parnasse, où la pauvreté des hommes de lettres et des artistes était passée en proverbe; ce fut le beau temps des lettres et des arts. Aujourd'hui qu'il se fait un commerce si lucratif de vers et de prose, que les Scribe deviennent millionnaires et qu'il ne tient qu'aux Alexandre Dumas de l'être, pourquoi les

œuvres d'esprit sont-elles marquées au coin d'une si déplorable médiocrité? Pourquoi, lorsque le stimulant matériel abonde, tant d'avortements artistiques et littéraires, si peu de bons livres et tant de mauvais tableaux? La cause de l'abaissement des lettres et des arts est des plus simples : si le génie est rare de nos jours, ce n'est pas parce qu'il n'est pas assez payé; c'est, nous le répétons, parce qu'il l'est trop.

Remarquons d'abord que c'est seulement depuis que l'esprit enrichit, que tant de profanes font irruption dans le sanctuaire des lettres et des arts. On se fait peintre et littérateur, comme on se fait médecin ou avocat, sans autre vocation que le désir d'arriver rapidement à la fortune. Même l'état d'homme de lettres se transmet, comme une charge d'agent de change ou une étude d'avoué, de notaire ou d'huissier; on écrit, parce qu'on est le fils d'un écrivain qui a eu du succès : M. H. de K. prend la suite des affaires de M. P. de K.; et après M. A. D. père, vient M. A. D. fils. Comment l'esprit ne s'hériterait-il, pas lorsqu'on trafique si avantageusement des œuvres d'esprit?

Qu'importe, toutefois, cet encombrement de la carrière artistique et de la carrière littéraire? Qu'importe la compétition des médiocrités, du moment qu'elle ne peut faire obstacle au rayonnement du génie? Malheureusement la productivité des travaux intellectuels ne fait pas seulement pulluler les artistes et les auteurs sans talent; elle a encore pour effet de tuer le talent là où en existe le germe. Qu'il est difficile, en effet, à moins d'avoir autant de caractère que de génie — et quels hommes réunissent l'un et l'autre point? — de ne pas sacrifier la gloire, toujours si lente à venir, si incertaine, si contestée, à la jouissance des richesses qu'on a sous la main! L'issue de la lutte, lorsque lutte il y a, entre les deux tentations, pourrait-elle être longtemps douteuse? Or ici le premier pas fait dans la mauvaise voie est sans retour. Pour celui qui a bu dans la coupe du plaisir et de la vanité, adieu le génie, adieu la gloire! On fait toujours mal

dans les arts, lorsqu'on fait vite, et on fait toujours vite lorsque au bout du travail apparaît une large rémunération pécuniaire, instrument du luxe et des jouissances. Et comment l'habitude d'une vie désordonnée n'achèverait-elle pas bientôt la dégradation intellectuelle et morale, qu'avait commencée le désir de se la procurer? Il faut bientôt, à tout prix, satisfaire les besoins qu'on s'est créés ; à tout prix il faut alimenter une opulence sans laquelle on ne saurait plus vivre. C'est alors qu'on fait de l'art, métier et marchandise; c'est alors qu'on vend des livres ou des tableaux, comme on eût vendu du poivre et de la cannelle. Voilà comment le talent est étouffé dans son germe; comment le génie, sollicité par l'appât des richesses, n'arrive pas à maturité et ne produit que des fruits sans saveur.

N'est-il pas remarquable que le seul grand poète de notre époque ait écrit dans un genre où l'on ne s'enrichit pas ? Que serait devenu Béranger si, avec tout son talent, mais dans un genre de littérature plus lucratif que la chanson, il eût été exposé, comme MM. Scribe et Dumas, aux tentations de la richesse?

Nous n'avons jamais eu disette de beaux esprits, lorsque le bel esprit menait tout droit à l'hôpital. Mais on peut dire avec vérité, qu'il n'a manqué à certains esprits de notre temps, pour s'immortaliser, que l'impossibilité de s'enrichir. Le génie n'a de véritables stimulants que l'amour du beau et l'ambition de la gloire. La soif du lucre n'a jamais fait naître que des médiocrités, ce n'est que le stimulant de l'esprit d'intrigue.

Loin donc du génie l'or corrupteur, et loin aussi, les distinctions non moins corruptrices que la main du pouvoir dispense! N'est-ce pas pour le génie se couper les ailes, que de se placer dans la dégradante servitude des hochets de la vanité? Napoléon Ier regrettait que les Corneille et les Racine n'eussent pas vécu de son temps, sans se demander pourquoi de son temps il n'y avait pas des Corneille et des Racine; j'aurais fait, disait-il, celui-ci duc, celui-là prince; ils au-

raient eu des pensions sur ma cassette. Nous doutons fort que le génie de Racine et de Corneille y eût gagné. Si la protection du *grand* roi et les flatteries par lesquelles il fallait la reconnaître n'ont pas avili nos deux grands poètes tragiques, c'est qu'à une époque où la monarchie était pour tous le seul ordre social possible, la platitude universelle sauvait leur caractère. Mais après le mouvement philosophique du dix-huitième siècle et le mouvement révolutionnaire qui l'a terminé, qu'eussent été des Racine et des Corneille comblés des bienfaits du despotisme? Leur talent ne les eût-il pas abandonnés, en même temps que le sentiment de leur dignité?

Ce n'est qu'avec l'esprit que l'esprit se paie, et non avec des titres, des cordons et des pensions. Les rémunérations officielles ne donnent pas la gloire; le plus souvent elles empêchent de l'acquérir.

Et nous avons vu ailleurs que ce n'est pas aux travailleurs de l'esprit qu'il appartiendrait de se plaindre d'être soumis, pour leur existence matérielle, à la loi de l'égalité, mais bien aux malheureux à qui incomberait l'exécution des travaux pénibles et grossiers, si tel pouvait être, au sein de l'association, le lot exclusif de quelques-uns. A ceux-là seuls, dont la vie ne serait que peine, fatigue et dégoût, un surcroît de rétribution serait dû, comme compensation de l'ingratitude de leur tâche; et ainsi, pour être juste, l'inégalité des conditions devrait s'établir, non en raison directe, mais en raison inverse de l'inégalité des intelligences. Qu'en disent les propriétaires?

§ 5. *Que le talent, qui est une œuvre sociale, ne peut donner de droits contre la société.*

Les anciens, esclaves de la forme, professaient un véritable culte pour la beauté corporelle; chez les Grecs le même mot voulait dire beau et bon. Aristote va jusqu'à dire: qu'*aux beaux appartient le droit de commander*, et que, *quan*

il en est dont la beauté approche de celle de l'image des dieux, la vénération leur est pareillement due; comme si sans doute, en les marquant du sceau de leur prédilection, les dieux nous eussent assez clairement signifié ce qu'ils attendaient de nous à l'égard de ces privilégiés.

Sommes-nous aujourd'hui mieux avisés de demander pour le génie, les honneurs, les richesses, le commandement, *et* faisons-nous autre chose que déplacer le fétichisme des anciens, en le transportant de l'ordre physique dans l'ordre moral? Pourquoi voulons-nous que les faveurs de la nature entraînent celles de la société? Quelle est la raison de ce cumul? Et si nous trouvons que le talent est toujours une création de la société, notre conduite n'est-elle pas encore plus déplorable que celle des anciens? Eux au moins croyaient ne se prosterner que devant l'œuvre de leurs dieux; et nous, c'est devant notre propre ouvrage que nous ne rougissons pas de nous prosterner.

Les célébrités de tout genre, qui ne croient jamais leurs services assez payés et se plaignent toujours de l'ingratitude de leurs contemporains, voudraient-elles bien une fois compter avec la société? Où les hommes de talent ont-ils pris ce qui les distingue? Ne le doivent-ils qu'à la nature? L'ont-ils apporté avec eux en venant au monde? Si oui, peut-être consentirai-je à subir leur joug. Mais si leur intelligence doit tout à la société; si c'est aux magasins de la science générale, capital collectif du genre humain, qu'ils ont puisé les éléments de leur génie; si c'est du savoir de tous qu'est composé leur savoir; s'ils n'étaient qu'un germe, que l'incubation de la société a fait éclore; sur quoi se fondent-ils pour nous rançonner si fièrement? Les hommes de talent seraient-ils encore des hommes de talent, si la fortune les avait fait naître et vivre dans le même milieu que tant de gens qu'ils méprisent? Virgile et Newton, condamnés par le hasard de leur naissance à la vie rustique, eussent-ils jamais été autre chose que des paysans? Pourquoi n'y a-t-il pas de peintres et de musiciens dans les champs, comme dans les

illes? Croit-on qu'il n'y en naisse pas? Non; mais le talent, aute de culture, ne sort pas de l'état embryonnaire. Là où nanquent les connaissances générales et par conséquent le noyen de s'instruire, il n'y a non plus d'arts et d'artistes, ue de miel et d'abeilles là où la terre ne produit pas de leurs.

Il ne faut pas que l'homme de lettres, parce qu'il a tra-aillé seul dans son cabinet, s'imagine n'avoir pas de colla-orateurs; il en a, sans parler de ses devanciers, autant que le contemporains; car il est incontestable que le goût particulier de chaque époque est le moule où s'informe le génie de ses artistes et de ses écrivains. Ne parlons que de ceux-ci. « Ce qui donne de l'importance à un livre, dit M. Wo-owski, cité par Proudhon, est un fait extérieur à l'auteur et à son ouvrage. Sans les lumières de la société, sans son développement et une certaine communauté d'idées, de pas-sions et d'intérêts entre elle et les auteurs, les ouvrages de ceux-ci ne seraient rien. » Et qu'en effet le plus habile des auteurs, s'inspirant de l'esprit d'une autre époque, au lieu de l'esprit de son temps, compose une comédie aussi sem-blable que possible aux chefs-d'œuvre de Molière; il verra quel succès le paiera de ses peines! Nous avons l'air de nous pâmer d'aise à la représentation des pièces de Molière; mais c'est pure grimace, et le plus détestable vaudeville, à raison de son rapport à nos mœurs actuelles, fait toujours mille fois mieux notre affaire.

On ne serait que juste souvent, en rejetant en partie les fautes et les imperfections d'un écrivain sur l'état de la société de son temps; et c'est justement, aussi, que cette société revendiquerait sa part du mérite et des qualités de ce même écrivain.

Personne ne nous contestera sans doute que, si Corneille eût commencé à écrire trente ans plus tard, son style n'eût été moins incorrect et moins barbare, son goût plus sûr et ses conceptions plus raisonnables. Or ne pas contester cela, n'est-ce pas reconnaître l'impuissance de l'auteur et la puis-

sance de la société ? Corneille, malgré tout son génie, a écrit très défectueusement, parce que, au temps où il écrivait, la langue n'était pas encore formée et fixée, et que la formation et la fixation de la langue ne pouvaient être l'œuvre d'un seul homme. Né un quart de siècle plus tard, il eût profité d'un progrès accompli dans le langage, comme il eût profité aussi des progrès du goût et de la raison ; et son style eût eu plus de perfection, ses idées, moins d'enflure et de fausse grandeur, le caractère de ses personnages, plus de naturel et de vérité.

Voyez maintenant Racine, qui commença sa carrière à l'époque où Corneille terminait la sienne. N'y a-t-il pas entre eux pour le fond, comme pour la forme, un abîme? Chez Racine, quelle élégance, quelle correction, et en même temps, quelle hardiesse de style ! Quelle science aussi du cœur humain, et quelle merveilleuse entente des passions ! N'est-ce pas la réunion de toutes les qualités que comporte une époque éminemment civilisée? Mais, d'un autre côté, que de beautés mâles et fortes eussent encore rehaussé l'éclat de cet admirable talent, et dont la fausse délicatesse, l'esprit galant et affété d'un règne de courtisanerie lui a commandé le sacrifice ! Est-ce à Racine qu'il convient d'imputer quelques propos fades et doucereux qui font tache dans ses chefs-d'œuvre? N'est-ce pas justice qu'on les mette sur le compte de la cour de Louis XIV et des mœurs qu'elle inspirait ?

Le talent, nous le voyons, est une création de la société. Comment donc celui en qui se trouve le talent prétendrait-il s'en faire une arme contre la société ? N'est-ce pas proprement le vase, qui prétend faire la loi au potier ? Cependant, de même que les souverains d'un autre temps, à qui la flatterie avait persuadé que les peuples sont faits pour les rois, et non les rois pour les peuples, le génie bat monnaie, lève des impôts et demande des autels.

§ 6. *Que les talents seuls ne faisant pas les grands hommes, il n'y a pas plus de grands hommes que de femmes fortes :* mulierem fortem quis inveniet ?

I. Avant de décréter le culte des grands hommes, il eût été bon de chercher ce qui les constitue, pour s'assurer qu'il y en a.

Qu'est-ce donc qui constitue le grand homme? Est-ce la faculté de faire des choses difficiles et dont la multitude n'est pas capable? Non, car à ce compte il est beaucoup de danseurs, d'acrobates, d'équilibristes, de jongleurs qui auraient droit aux honneurs du Panthéon; Oriol eût été un grand homme; et ce serait à tort qu'Alexandre aurait fait mépris de ce pauvre diable qui lui fut présenté pour la merveilleuse adresse qu'il avait acquise, et qui consistait à faire passer à tout coup, et d'une certaine distance, un grain de millet à travers le trou d'une aiguille. On sait qu'Alexandre se borna à faire remettre au malheureux artiste un boisseau des projectiles propres pour ses exercices; ce fut toute la rémunération dont il le jugea digne. A coup sûr, pourtant, il était plus difficile d'exécuter le tour d'adresse dont il s'agit, que de gagner toutes les batailles qui ont illustré Alexandre.

Et quand Figaro se vante « d'avoir eu à déployer, lui pauvre hère perdu dans la foule obscure, plus de science et de calcul, pour subsister seulement, qu'on n'en a mis pendant cent ans à gouverner toutes les Espagnes, » les applaudissements lui manquent-ils jamais?

Mais notre admiration et notre respect pour certains hommes, décorés du titre de grands, se mesurent sur les services qu'ils rendent ou sont censés rendre à la société. C'est pourquoi, comme aussi longtemps qu'il y aura des nationalités, le plus grand intérêt apparent d'un peuple est de subsister comme peuple, et par conséquent de vaincre à la guerre ses ennemis, ce sont surtout les hommes de

guerre que nous décorons du titre de grands hommes; ce sont ceux-là qui sont célébrés, chantés, exaltés, qui ont des historiens et des chroniqueurs, et dont on recueille précieusement, pour les transmettre à la postérité, comme faits et dits notables, les moindres actions et les moindres paroles.

Cependant, quand un général d'armée en bat un autre, que peut-on en conclure? Tout au plus que le vainqueur est un peu moins sot que le vaincu; et rien ne s'oppose à ce que l'un et l'autre soient de parfaits imbéciles; c'est même le plus souvent le cas. Cependant le vainqueur a sauvé son pays, et, grâce à ce résultat, le voilà aussitôt passé grand homme. Donc un grand homme peut être un sot. — Non, nous répond-on, et ce vainqueur n'est qu'un faux grand homme, l'idée de grand homme impliquant toujours l'idée d'une grande supériorité intellectuelle. — Eh bien! soit, et comme le mérite littéraire et philosophique est celui où éclate le mieux la supériorité d'esprit, c'est dans le monde des lettres et de la philosophie que nous allons chercher les grands hommes.

Mais lorsque un grand poète est de notre part l'objet d'une sorte de culte, n'est-ce pas que nous mettons sa personne au niveau de ses œuvres, et qu'il nous semble qu'on ne peut célébrer dignement le courage, la fermeté, la constance, etc., sans avoir en soi quelque chose qui réponde à ces vertus? De même, quand nous honorons un grand philosophe, n'est-ce pas que nous nous l'imaginons supérieur aux préjugés et aux faiblesses populaires? Mais si nous savions que tel poète, qui a trouvé les plus mâles accents pour chanter la guerre, était le plus lâche des hommes; si nous nous le représentions toujours tremblant pour ses jours et, malgré une parfaite santé, passant sa vie à se donner des clystères ou à se poser des sangsues; s'il était également à notre connaissance que ce philosophe, dont la solidité d'esprit nous étonne, a sa part de toutes les sottises et de toutes les folies qu'il reproche au vulgaire, qu'aussi superstitieux que sa femme de ménage, il craint de rien entreprendre un ven-

dredi ou n'ose s'asseoir à une table dont il ferait le treizième convive ; est-ce que le premier, le poète, eût-il reçu de Calliope *tous les dons qu'à ses amants cette muse a promis*, et le second, le philosophe, fût-il toujours dans son cabinet inspiré de Minerve, nous paraîtraient encore des grands hommes? Non sans doute ; et qu'est-ce que cela veut dire, sinon que, pour être un grand homme, il ne suffit pas d'avoir du talent, mais qu'il faut encore y joindre de ces qualités sans lesquelles un homme n'est rien? Je voudrais donc, comme étoffe d'un grand homme, avec une grande intelligence, un caractère mâle et ferme, inébranlable aux coups de la fortune, le mépris des richesses et des voluptés, une seule passion : l'amour du bien public. Enfin, une étude approfondie de la matière nous amènerait bientôt à reconnaître que la raison, le talent, le caractère, doivent compter pour peu sans les qualités du cœur. Donc, tout bien considéré, celui-là seul mériterait le titre de grand homme et les honneurs que ce titre comporte, qui réunirait toutes les perfections et pourrait être dit un homme complet. Or il n'est pas d'hommes complets; les perfections sont partagées. Donc, ô douleur! nous n'avons personne à déifier. Force nous sera de serrer nos cassolettes et d'économiser notre encens.

II. Mais je vois combien il vous serait cruel de renoncer à à jouer de l'encensoir. Eh bien! pour vous être agréable, j'allume ma lanterne ; et si je ne trouve pas ce qu'il vous faut, à coup sûr, au moins, vous n'aurez pas de reproche à m'adresser. C'est d'abord au dix-septième siècle, si fécond en illustrations de tout genre, que je demanderai les demi-dieux dont le besoin chez vous se fait si vivement sentir. Ce siècle offre du premier coup à notre admiration, dans trois régions différentes de l'esprit, trois grandes et nobles figures, Racine, Colbert et Vauban : le premier de nos poètes, le plus habile de nos hommes d'état, le plus savant de nos ingénieurs militaires, seuls militaires qui soient susceptibles d'être savants. Quand la poésie, la politique et la guerre furent-elles mieux représentées que du vivant de ces

hommes remarquables ? Personne ne leur contestera sans doute la place que nous leur donnons parmi les esprits d'élite, parmi les intelligences de premier ordre. Or tous trois sont morts de chagrin pour être tombés dans la disgrâce de leur roi, sans avoir mérité de l'encourir, et lorsque, en obéissant à leur conscience, en accomplissant leur devoir, ils travaillaient de toutes leurs forces à la gloire de ce *roi*, autant qu'à la leur, autant qu'à celle de leur pays. Un simple froncement de sourcil du maître a suffi pour les faire rentrer en terre; le vent de sa colère a soufflé, et leurs génies se sont éteints. Et pourtant Racine, Colbert, Vauban s'appellent des grands hommes!

Comme si un homme se composait seulement d'intelligence; comme si ce n'était pas autant le caractère que l'esprit qui fait l'homme; comme si ce n'était pas encore plus par la volonté, par la fermeté, par le courage, par la vertu, que nous sommes grands, que par les facultés purement intellectuelles! Et si c'est la rareté qui détermine le prix des choses, n'est-ce pas du caractère encore plus que du talent que nous devons faire cas? Non, des facultés éminentes ne font pas seules les grands hommes. J'étais transporté à la lecture de *Phèdre* et d'*Athalie;* mon admiration pour l'esprit divin, à qui nous devons ces œuvres sublimes, n'avait pas de bornes. Je suis guéri de mon enthousiasme; la fin misérable du grand poète, comme celle de Colbert et celle de Vauban, ne me montre plus en eux que des domestiques de bonnes maisons, et je ne saurais voir des grands hommes là où je n'aperçois que des âmes de laquais.

A d'aussi misérables esclaves je préfère encore le galant Lauzun, se jouant des ridicules du grand roi, et se faisant un jeu d'exciter sa colère de dindon pour avoir le plaisir de la braver. Pourquoi Lauzun ne prétendrait-il pas à la qualification de grand homme, à aussi juste titre que Racine, Colbert et Vauban? L'avantage que ceux-ci ont sur lui par la puissance de leurs facultés, ne le reprend-il pas sur eux par la trempe énergique de son caractère? N'était-il pas le seul de

la cour que n'eussent pas ébloui ou aveuglé les rayons du roi-soleil? Et n'est-ce rien que cette sagacité, cette clairvoyance qui lui permit de reconnaître un sot dans ce roi-paon, que tant d'esprits distingués s'obstinent encore à célébrer comme un héros et un demi-dieu?

Poursuivons nos recherches. Bossuet a parlé avec une grande majesté de style des choses de la terre et des choses du ciel. Mais Bossuet, instrument docile des volontés et complice des crimes de Louis XIV; mais le prêtre indigne, qui fit toujours parler Dieu comme le voulait la politique et ne fut jamais avec l'Église, que lorsque l'Église était avec le roi; Bossuet, l'instigateur et l'apologiste de la révocation de l'édit de Nantes, l'homme intolérant sans croyances, l'ambitieux indigne, qui ne trempa dans toutes les abominations du despotisme de son temps que pour obtenir une dignité fuyant sans cesse devant lui; Bossuet fut-il autre chose qu'un grand criminel? Et quel cas faites-vous de la vertu, si, malgré tout, vous proclamez Bossuet un grand homme?

Nous avons vu par l'exemple de Racine qu'il ne suffit pas, pour être un grand homme, de savoir faire revivre sur la scène les grands personnages d'un autre âge. C'est pourquoi, non plus que l'auteur de *Phèdre* et d'*Athalie*, l'auteur de *Cinna*, des *Horace* et de *Polyeucte* ne saurait nous apparaître comme un grand homme. Le sublime du poète ne fait que mettre en relief la servilité de l'homme. Quelque fièrement donc qu'il fasse parler ses Romains, Corneille, le *grand* Corneille, par ses plates et lâches adulations envers Louis XIV, adulations d'autant plus indignes qu'elles n'avaient pas, comme chez quelques autres de ses contemporains, l'excuse de la reconnaissance, le monarchiste Corneille n'est pour moi qu'un valet.

C'est quelque chose, pour prétendre à la qualité de grand homme, que d'être un profond penseur, un grand écrivain, un grand mathématicien, un esprit inventif, mais ce n'est pas encore assez; et Pascal, courbé sous le joug des plus ridicules superstitions; Pascal, s'efforçant de s'abêtir, pour

croire, excite encore plus ma pitié que mon étonnement. Là où je constate toutes les faiblesses d'une vieille femme, je ne trouve pas l'étoffe d'un grand homme.

Mais avançons; et peut-être le dix-huitième siècle, grâce au mouvement philosophique qui l'a signalé, nous donnera-t-il ce que nous demandons vainement au dix-septième. Voici Voltaire et voici Rousseau, ces deux génies antipodes, que l'imbécille postérité s'est obstinée à associer dans son admiration ou dans ses anathèmes.

Est-ce donc l'illustre et non jamais assez loué, assez exalté, assez glorifié, Arouet de Voltaire, qui va recevoir la couronne que nous n'avons encore pu déposer sur aucun front? Si nous la lui refusons, ce ne sera pas au moins pour le punir de l'aveugle engouement et du stupide fétichisme dont il est l'objet. Nous laisserons même à d'autres le soin de réduire à ses justes proportions sa gloire littéraire si incroyablement surfaite. Ceux-là donc pourront contester cette universalité de génie, dont les voltairiens gratifient si libéralement leur idole; ils diront qu'on n'est pas universel, pour écrire dans tous les genres, quand on n'excelle dans aucun; et après avoir opposé au chrysocale du poète dramatique Voltaire, l'or pur de ses devanciers, Corneille et Racine, ils ne manqueront pas de faire remarquer que ceux-ci, sans se piquer d'universalité, ont pourtant laissé chacun une œuvre comique, comme jamais l'universel Arouet n'en a pu faire. Peut-être aussi, sous prétexte que, quand on veut être immoral, il ne faudrait pas au moins être ennuyeux, reprocheront-ils à l'auteur de la *Henriade* sa longue et lourde plaisanterie contre l'héroïne de Domremi, laquelle valait bien le roi gascon. Qui sait même si le *Siècle de Louis XIV*, si admiré autrefois, et l'*Essai sur les mœurs*, si vanté aujourd'hui, ne seront pas par eux traités comme des œuvres de peu de poids et de peu de portée? Quant à nous, sans vouloir être juge dans ces grandes querelles, nous prétendons qu'on peut avoir écrit des tragédies médiocres, des comédies détestables, des poèmes peu amu-

ants, etc., etc., et être pourtant un éminent écrivain. Voltaire, s'il est un mauvais poète, est au moins, à notre sens, un très aimable et très habile prosateur. Mais pourquoi faut-il, trop célèbre Arouet, que les vices de votre cœur aient si misérablement terni l'éclat de votre esprit? Pourquoi un désaccord si marqué entre vos discours et vos actes, tant d'indépendance dans votre prose et dans vos vers, tant de servilité et de courtisanerie dans votre conduite? Pourquoi, dans vos querelles littéraires, cette mauvaise foi, cet oubli de toute dignité, ces manœuvres plus dignes d'un saltimbanque que d'un philosophe? Pourquoi, envers vos adversaires, cette haine, ce fiel, ces fureurs aveugles, propres seulement à déshonorer le talent; et, après les éclats et le délire de votre colère, ces basses avances à vos détracteurs, ces contrats d'admiration mutuelle avec ceux dont vous redoutez les critiques? Pourquoi ces calomnies, ces persécutions, ces dénonciations, ces recours indignes à l'intervention de l'autorité contre des rivaux, dont la gloire ou l'indépendance vous offusque? Qu'auriez-vous encore à répondre si, vous attaquant comme corrupteur de la morale publique, je vous demandais compte de la fatale influence qu'a exercée une philosophie, dont le plus grand objet fut de mettre le diable à la place de Dieu? Avez-vous pensé que, pour être homme d'esprit, on était dispensé d'être honnête homme? Et vous était-il indifférent d'être un objet de mépris, pourvu que vous fussiez un objet d'admiration? C'est en vain pourtant qu'on vous décerne les honneurs du Panthéon : l'ami et le glorificateur des despotes, le courtisan du pouvoir, l'adulateur des grands, le contempteur des malheureux, le persécuteur des opprimés, ne sera jamais, au jugement des hommes sensés, qu'un affreux coquin ; avec une vie de mensonges, de bassesses et d'intrigues, on ne peut être un grand homme.

— Mais Rousseau, nous dit-on, l'honnête citoyen de Genève, n'aura-t-il pas au moins votre admiration et vos sympathies sans aucun mélange? L'amour de Rousseau, n'est-ce

pas l'amour du beau, du bon et du juste? Où plus de haute raison et de saine philosophie, plus de chaleur, de sensibilité, d'élévation de sentiment, d'éloquence de cœur, que dans les pages immortelles sorties de sa plume? N'est-ce pas toujours son âme tout entière qui respire dans ses écrits? Et lorsque l'auteur infortuné des *Confessions* vous initie à ses faiblesses et à ses fautes, n'est-il pas encore pour vous le meilleur des hommes? — De cet éloge, je n'ai rien à retrancher; j'y ajouterais plutôt. Rousseau est l'homme et l'écrivain selon mon cœur. Comment n'aimerait-on pas de lui jusqu'à ses erreurs, fruit d'une sauvagerie qui prenait elle-même sa source dans l'horreur que lui inspiraient les désordres dont il était le témoin, et que les philintes du monde philosophique de son temps supportaient avec tant de patience et de résignation? C'est par les sentiments qu'on professe à l'égard de Rousseau que je juge de la valeur morale des hommes; mais c'est un criterium dont je n'aime pas à avoir occasion de me servir. Jamais je ne vois arriver, sans le plus étrange malaise, le moment où il va être question de l'objet de mes sympathies; craignant toujours de n'en pas entendre parler comme je voudrais, et sentant bien que, pour qui en parlera mal, je n'aurai de ma vie qu'antipathie et éloignement. Rien ne peut égaler mon aversion pour les détracteurs de Rousseau, si ce n'est mon dégoût pour les glorificateurs de Voltaire. Mais il ne suffit pas, pour être un grand homme, d'être le meilleur des hommes, ni de bien penser et de bien écrire; il faut encore être capable de grandes actions. Or que fût devenu Rousseau, s'il se fût trouvé dans le cas d'avoir à payer de sa personne? Quelle mine imagine-t-on qu'eût fait le bonhomme au milieu de ces terribles montagnards de 93, qui pourtant avaient pris le *Contrat social* pour Coran, et son auteur pour prophète? N'est-ce pas Rousseau, cet admirateur si passionné, la plume à la main, des farouches vertus romaines, cet émule, dans son cabinet, des Mucius Scœvola et des Brutus, qui, à la nouvelle de l'attentat de Damiens contre *le plus aimable des princes*, et sans rien con-

naître des mobiles et du caractère du meurtrier, pousse un long cri d'horreur du fond de sa retraite, et s'applaudit de vivre loin des villes où peuvent se concevoir de si exécrables forfaits? N'est-ce pas cet homme, si audacieux, si énergique quand il parle au public, qui condamnant d'un trait de plume conspirations, insurrections et révolutions, s'écrie quelque part, dans un égarement de sensibilité, que la vie d'un seul homme est plus précieuse que la liberté de tout un peuple? Comme si la vie des hommes était bien assurée là où leur liberté ne l'est pas! Rousseau, qui donne de si bonnes règles pour le gouvernement des peuples, eût-il été capable, simple maire de village, d'administrer sa commune? Or, nous le répétons, quelque sensible et quelque éloquent que l'on soit, on n'est pas par cela seul un grand homme.

Mais pourquoi nous obstiner à d'inutiles recherches? Quand nous aurons dit que Colins, l'auteur de la *Science sociale*, est le même que ce colonel Colins, à qui son dévoûment à l'humanité inspirait, en 1817, l'étonnant projet d'enlever Napoléon Ier, en ballon, de Saint-Hélène, pour le rendre à l'amour de ses peuples, le lecteur ne nous autorisera-t-il pas volontiers à souffler sur notre lanterne?

C'est notre imagination qui concentre sur quelques êtres privilégiés les qualités qu'une froide observation nous montrerait disséminées dans la foule. Celui-ci est inébranlable aux coups du sort et supporte, sans sourciller, les plus grandes infortunes; mais il a le cœur tendre, et l'infidélité ou l'ingratitude d'une maîtresse le met au désespoir. Celui-là est cuirassé d'un triple airain contre les peines de cœur, mais il se désole des moindres accidents qui touchent à sa bourse, et la plus légère perte d'argent peut le porter au suicide.

Croyez-vous qu'un homme courageux a toutes les espèces de courage? J'ai connu des hommes toujours prêts à se battre en duel et qui s'y portaient vaillamment, calmes, froids, impassibles devant le tube d'un pistolet ou la point-

d'une épée, lesquels, avec une excellente santé, étaient toujours en proie à la peur de mourir, ne parlant jamais que de leurs digestions et de leurs selles, et passant leur vie à se médicamenter comme de vieilles femmes. Il en est d'autres, qui n'iraient à une rencontre que comme on va au supplice, mais qu'aucune maladie n'effraie, et qui, dans leurs lits, voient la mort approcher avec une parfaite placidité.

Mais il nous faut prouver par d'illustres exemples, puisque nous parlons de courage, comme quoi l'un brille seulement par le courage militaire, et l'autre, par le courage civil seulement.

Quel vaillant, quel intrépide soldat que Michel Ney! Mais aussitôt que son rôle prend un caractère politique, comme il se montre indécis, faible, misérable!

C'eût peut-être été un triste guerrier que Robespierre; on lui reproche au moins d'être resté clos et coi, dans des moments d'effervescence populaire où il semblait que sa place eût été dans la rue. Mais, dans toute sa carrière politique, quelle énergie, quelle force de volonté, quelle promptitude et quelle audace de décision, quelle inébranlable fermeté n'a-t-il pas constamment montrée? Aucun homme d'état marcha-t-il jamais plus inflexiblement à son but? Et quand il tombe, quand un gendarme assassin commence l'œuvre que doit achever le bourreau, quelle dignité terrible! Fait-il entendre une plainte, un murmure, une récrimination? Peut-être, à son heure suprême, sa grande âme pensa-t-elle les dernières paroles de Brutus aux champs de Philippes; mais il dédaigna de les dire. Quelle vie et quelle mort sur les champs de bataille pourraient se comparer, pour le courage, à la vie et à la mort de Robespierre?

C'est par les vertus que nous pouvons être inégaux. Mais il n'est pas de caractères complets, et nul ne mérite qu'on lui élève des autels.

Adorateurs des grands hommes et contempteurs de la multitude, que de modifications subiraient vos jugements, si vous saviez étudier votre espèce avec un esprit libre de pré-

jugés et de préventions ! Dans ce qui vous paraît grand, que vous découvririez de petitesse ; et que de grandeur, dans ce qui vous paraît petit ! Que de folie vous constateriez chez les sages ; que de sagesse, chez les fous ! Combien de scélérats vous étonneraient de leurs vertus ? Combien de gens honnêtes vous épouvanteraient de leur scélératesse ? Que d'hommes d'esprit vous étourdiraient de leur sottise ! Que de sots vous émerveilleraient de leur esprit !

Le piédestal des grands hommes, c'est la dégradation du vulgaire ; que l'humanité en s'éclairant s'élève, et les grands hommes n'auront plus que la taille ordinaire. On ne voudra pas croire un jour que dans la boue de l'homme, tel que l'avait fait la propriété, on ait jamais pu trouver matière à apothéose.

Nous consentons toutefois, si absolument vous y tenez, à vous passer les grands hommes ; et, comme vous, nous appellerons de ce nom ceux qu'une aptitude fortement prononcée sépare du plus grand nombre, dont les facultés diverses bien équilibrées ne font saillie sur aucun point. Mais il faudra que les grands hommes se gorgent seulement de l'encens que nous ferons fumer sur leurs autels, et que notre admiration soit la seule monnaie qu'ils reçoivent de nous, en sus du traitement ordinaire. Ne voyez-vous pas, quand vous stipulez pour eux une liste civile, dans quel cercle vicieux vous vous enfermez ? Vous entendez les payer des services exceptionnels qu'ils nous rendraient. Mais l'inégalité est la source de tout mal. Donc, si c'est le mérite des grands hommes qui est le principe de l'inégalité, au lieu de les bénir et de les honorer, il faut les exécrer et les maudire. Donc, à moins de se soumettre à la loi de l'égalité, les grands hommes ne sont pas, comme ils s'en flattent, les bienfaiteurs de l'humanité ; ils n'en sont que les fléaux.

§ 7. *Que la raison péremptoire de l'égalité des conditions, c'est la dépendance mutuelle des industries, qui fait leur équivalence.*

I. Le dévoûment, l'humanité, la fraternité ne seront jamais de surérogation, car il restera toujours assez de misères pour les utiliser. Mais ce n'est pas le sentiment, c'est la justice qui doit être la base de l'ordre social. C'est pourquoi nous ne nous épargnons pas à démontrer comme quoi l'égalité est de droit rigoureux, et par conséquent aussi indépendante de toute considération de sentiment qu'une règle de mathématique, ou un axiome de géométrie.

Certaines capacités, d'ailleurs honnêtes, pourraient s'imaginer que c'est un sacrifice de leur part de courber la tête sous la loi de l'égalité, et qu'ainsi elles acquièrent au moins un titre à la reconnaissance de la multitude. C'est une illusion qu'il importe de leur ôter. L'égalité la plus absolue ne favorise ni ne lèse personne; chaque travailleur peut fièrement dire à ses coassociés : ce que vous faites pour moi, je le fais pour vous, partant nous sommes quittes. Or la diversité des aptitudes, qui nécessite leur association, fait leur équivalence. Si toutes sont indispensables et dépendent l'une de l'autre, toutes se valent; entre les diverses parties d'un ensemble, le rapport est de coordination et non de subordination. Pourquoi d'ailleurs nous occuper de la valeur relative des facultés? La seule division du travail, telle que l'exige le plus faible degré de civilisation, ne nous associe-t-elle pas, malgré que nous en ayons? Et comme la division du travail ou la multiplicité des industries augmente toujours comme nos besoins, ne peut-on pas justement dire que les liens de la dépendance mutuelle, qui font ceux de l'association, se resserrent de plus en plus à mesure que la civilisation se développe?

On considère communément le laboureur comme un travailleur indépendant, qui pourrait se passer de tous les autres, et dont tous les autres dépendent; c'est là une grosse

sottise. Le laboureur ne construit pas lui-même sa maison et sa grange, il ne forge pas lui-même le soc de sa charrue; il faut que d'autres fassent pour lui toutes ces choses et une foule d'autres encore. Donc il n'est laboureur que moyennant qu'il y ait des maçons, des charpentiers, des charrons, des forgerons, etc., etc. Donc sa récolte n'est pas son œuvre à lui tout seul; elle est l'œuvre commune de tous les industriels sans le concours desquels il n'aurait pu la faire venir : du maçon, du charpentier, du charron, du forgeron, aussi bien que la sienne; de telle sorte que le maçon, le charpentier, le charron, le forgeron peuvent être dits labourant avec le laboureur, lequel par réciprocité peut être dit avoir coopéré de la même manière aux produits des quatre autres catégories de travailleurs, lesquels n'auraient pu travailler de leur état, si dans le même temps un autre, labourant pour eux, n'avait fait venir le blé dont ils se sont nourris. C'est par conséquent comme si le laboureur avait bâti avec le maçon, forgé avec le forgeron, etc., etc. Enfin, de même que le maçon, le forgeron, peuvent être dits labourant, le laboureur peut être dit maçonnant et forgeant. Chacun des cinq travailleurs a coopéré, pour un cinquième, à la besogne de chacun des quatre autres.

Nous avons dit comment le talent est une création de la société. Mais ce n'est pas tout : créé par la société tout entière, le talent ne peut encore rien sans la société tout entière. L'homme de lettres, par exemple, publierait-il sa pensée et y aurait-il lieu à un commerce de livres, s'il n'y avait pas des fabricants de papier, des fondeurs de caractères, des imprimeurs? Ainsi le talent est tributaire de mille industries réputées infimes et par lui méprisées. Ainsi, création du talent et exercice du talent, instrument du travail et exécution du travail, tout est l'œuvre de tous.

Mais ne négligeons rien pour rendre sensible cette grande loi de la dépendance mutuelle ou de l'association universelle, sous laquelle tout orgueil doit fléchir. Voici une machine ingénieuse dont toutes les pièces concourent pour

fin commune, par exemple une horloge. N'y a-t-il pas comme association entre les diverses pièces qui la composent? Ces pièces ne sont-elles pas dans une dépendance mutuelle? Eh bien! animons par la pensée tout ce métal; aucun rouage, à raison de sa complication et sous prétexte qu'il joue un rôle plus important que les autres, serait-il fondé à traiter avec hauteur et mépris quelqu'un de ses associés? Cette prétention serait absurde; car la pièce méprisée, nécessaire à l'existence de toutes ses compagnes, n'aurait qu'à refuser son service pour amener, par sa retraite, leur anéantissement immédiat, et le rouage orgueilleux périrait avec tout le reste. Si les membres ne peuvent se passer de l'estomac, l'estomac ne peut pas davantage se passer des membres. Pourquoi donc serait-il maître, et eux, esclaves?

L'horloge, avec ses différents rouages, c'est la société avec ses industries diverses, se servant réciproquement de fin et de moyen, et formant comme une longue chaîne, dont il ne peut être retiré un anneau sans qu'elle se rompe. Supprimez un seul rouage de l'horloge et à l'instant elle cesse de fonctionner. Supprimez une seule industrie de la société — l'industrie métallurgique, par exemple — et la machine sociale s'arrête, comme une horloge détraquée. Or la dépendance mutuelle de tous, c'est l'indépendance de chacun.

II. Un des meilleurs arguments de Proudhon contre la propriété, c'est cette considération : que pour une foule de travaux, dont l'exécution demande les efforts réunis d'un certain nombre de travailleurs, la force collective de ces travailleurs n'est jamais payée. Et Proudhon cite, comme un exemple remarquable de la force collective, l'érection de l'obélisque de Luqsor sur une de nos places publiques. « Trois cents grenadiers, dit-il, ont dressé en quelques heures cet obélisque sur sa base : croit-on qu'un seul en fût venu à bout, en renouvelant ses efforts pendant des siècles? » D'autres faits, plus fréquents que l'érection d'un obélisque, nous attestent ce que peuvent les hommes, en unissant et en combinant leurs efforts. Ne voyons-nous pas tous les

ours, dans nos grandes cités, des palais, des rues entières s'élever comme par enchantement? Or ce qu'auront fait en matière de construction cent travailleurs réunis en huit jours, ce qui nous donne 800 journées ou deux ans et quelques mois de travail, un seul le ferait-il en dix ans? Et si chacun de nous devant faire seul sa maison, était obligé d'extraire la pierre de la carrière, de la tailler, de la transporter, etc., etc., ne serions-nous pas bien exposés à coucher tous dehors?

Cependant le capitaliste qui a fait construire une maison ou dessécher un marais, ce qui vaut encore mieux, se flatte de s'être acquitté envers les travailleurs qu'il a employés, parce qu'il a payé à chacun d'eux le prix de ses journées. « Non pas, dit Proudhon; en payant à chacun de ces ouvriers le prix de ses journées, vous avez seulement payé leurs forces particulières; mais la force immense qui résulte de la réunion, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, la force collective vous ne l'avez pas payée. » Et en effet, comment peut-elle l'être, à moins que le produit n'appartienne en commun à tous ceux dont il est l'œuvre commune?

L'argument de Proudhon est excellent. Nous lui reprochons toutefois de paraître porter atteinte à la généralité de notre principe, en laissant supposer qu'il est des travaux collectifs et d'autres qui ne le sont pas. Or de quelle manière que nous nous y prenions, soit que nous restions isolés à notre tâche, soit que nous travaillions réunis, notre œuvre est toujours collective, nous sommes toujours en collaboration; et dans une société de 36 millions de travailleurs, il n'est pas un produit auquel chacun d'eux n'ait travaillé pour un 36 millionnième. Encore une fois tous les travailleurs se doivent les uns aux autres leur consommation et leurs moyens de production, leurs instruments et leurs matériaux de travail.

Mais il ne nous suffit pas d'avoir raison; nous voulons avoir raison avec tout le monde, et pour cela il nous faut démontrer comment le principe sur lequel nous fondons l'égalité des conditions est universellement adopté.

Or un jour dans une réunion d'*honnêtes gens*, ou *amis d'*

l'ordre, où je me trouvais je ne sais comment fourvoyé, la conversation étant tombée sur le grand succès d'un opéra nouveau, je m'avisai de demander quelle était la part du poète dans les profits de cet opéra. La même, me fut-il répondu, que celle du maëstro; — et comme je me récriai fort sur l'injustice de cette égalité, alléguant que c'était bien peu de chose dans un opéra que le travail du librettiste, au *prix* de celui du musicien : — Fort bien, me répliqua-t-on, mais pour composer la musique d'un opéra, il faut des paroles; sans le poète, que ferait le musicien? Et parmi ces propriétaires à outrance, ces conservateurs forcenés, il ne se trouva personne à qui l'argument de mon interlocuteur ne parût sans réplique.

Eh bien! s'il est juste que le poète et le musicien, qui font un opéra, aient les mêmes profits, parce qu'ils ne peuvent se passer l'un de l'autre, qu'y avait-il à faire pour démontrer la justice de l'égalité absolue des conditions, si ce n'est de prouver, comme nous nous en sommes imposé la tâche, qu'éternellement en collaboration, tous les travailleurs sont éternellement associés? Et voilà comment ce qui manque aux hommes, ce n'est jamais le point de départ, mais toujours la logique.

Le grand fait qui, de l'aveu de tous, commande l'égalité des conditions, c'est la dépendance mutuelle des travailleurs. Donc, socialement, la fraternité et le dévoûment et la charité sont de surérogation. Le faible n'a pas besoin que le fort le soutienne; il n'y a plus pour celui-là d'appui à implorer, pour celui-ci de patronage à octroyer. Disons mieux : il n'y a plus ni forts ni faibles : parties d'un même tout, membres d'un même corps, instruments d'un même concert, nous nous complétons l'un par l'autre. Nous échangeons, à raison de nos aptitudes diverses, des services équivalents. C'est pourquoi nous sommes nécessairement associés et égaux.

CHAPITRE II

COMMENT L'ASSOCIATION INTÉGRALE IMPLIQUE L'ÉGALITÉ. — ILLOGISME DE LA DOCTRINE PHALANSTÉRIENNE

—

§ 1. *Pourquoi on est phalanstérien.*

Nous aimons peu le phalanstère et moins encore les phalanstériens. Un sentiment toutefois nous gêne dans l'expression de notre mépris et de notre éloignement pour les *sociétaires,* c'est le respect, c'est la vive sympathie que nous inspirent le noble caractère et la noble conduite du premier disciple de Fourier, du digne, de l'honorable Victor Considérant. Si cet homme d'intelligence et de cœur n'eût jamais existé, il nous serait difficile de croire, d'après ce que nous avons été dans le cas d'observer de la gent phalanstérienne, qu'il se pût jamais trouver dans un phalanstérien l'étoffe d'un honnête homme; et toujours fouriérisme eût été pour nous synonyme de lâcheté et de fourberie.

Nos réserves faites quant à Victor Considérant, dont le dévoûment à ses idées honore certainement d'une manière particulière notre siècle d'égoïsme et d'indifférence, nous ne craindrons pas de dire pourquoi communément l'on est phalanstérien.

On est phalanstérien pour se dispenser, conformément à la morale *sociétaire,* de prendre une part active à la politique, ce qui permet : de crier en sécurité, selon les gens, vive le roi ! vive la ligue! de s'abriter aujourd'hui sous l'aile du go-

nement, parce qu'on ne lui fait pas d'opposition, et de s'asseoir demain, s'il tombe, à la droite de ceux qui l'auront renversé, parce que, en tant que réformateur, on est toujours l'ennemi d'un ordre social absurde et corrompu ; de dire un jour : je suis l'ordre, à bas les anarchistes ! et un autre jour : je suis la réforme, à bas les conservateurs ! d'être enfin de tous les partis, parce qu'on n'est d'aucun, et de les cajoler l'un après l'autre, selon ses intérêts du moment.

On est du phalanstère encore, à cause de son système de l'irresponsabilité personnelle. Il est si commode de rejeter tous ses vices sur ceux de la société, et, en attendant qu'une organisation savante utilise tous nos penchants natifs, de n'avoir pas à rougir, pour être un vil coquin ou un abominable scélérat ! C'est pourquoi un jour qu'à certain faquin de ma connaissance, digne recrue du fouriérisme, je disais mon mal de cœur de l'indignité d'un de ses amis : moi, je suis phalanstérien, me répondit-il d'un air dégagé ; je me f... de cela !

On est phalanstérien enfin parce que, à l'honneur de se distinguer de la foule et de travailler à l'avénement d'un nouvel ordre social, on joint l'avantage de conserver de l'ancien tout ce qui peut flatter l'égoïsme et la vanité ; et que les droits du génie et ses priviléges et prérogatives restant saufs, on sera, le cas échéant, avec ceux qui en tiendront le sceptre. Je veux dire qu'on est phalanstérien, comme trop d'autres sont républicains, lesquels veulent qu'on fasse tout pour le bonheur du peuple, mais à la condition qu'il y ait toujours un peuple, c'est à dire toujours une classe ignorante et infime, dont ils soient les chefs et les conducteurs.

N'est-ce pas uniquement par ces misères morales que peuvent s'expliquer les misères de logique d'une doctrine, qui prétend marier la communauté et la propriété ; et où, au lieu que l'égalité se conclue de l'association, l'idée égalitaire est repoussée comme un obstacle à l'association, et propre seulement à en renverser l'économie, à en annihiler les bienfaits ?

Le moindre mal, si l'on nous trouve trop sévère, qui puisse se dire de Fourier et des fouriéristes, c'est que, embabouinés de tous les préjugés dont ils se flattent de faire justice, emmaillotés dans les langes du vieux monde, subjugués par la puissance du milieu qu'ils combattent, impuissants à dégager leur esprit de ce qui est, pour s'élever à une perception nette de ce qui doit être et qui leur fournit pourtant le sujet de si séduisants tableaux; ces réformateurs infirmes transportent à chaque instant dans la société future des idées prises de l'ordre social actuel, et n'aboutissent qu'à nous tenir à égale distance de deux principes contraires. Nous comparons les phalanstériens à ces oiseaux pris à la glu, qui ne peuvent faire un mouvement pour s'envoler sans battre la terre de leurs ailes; et nous n'aurons pas de peine à justifier notre comparaison.

§ 2. *Que l'inégalité des besoins n'étant pas un obstacle à l'égalité des conditions, l'égalité proportionnelle du phalanstère n'est que mensonge et contradiction.*

« En présence de l'inégalité des besoins, dit M. Hippolyte Renaud, fouriériste, auteur de *Solidarité*, comment n'est-on pas frappé de l'impossibilité de l'égalité des conditions? Tous les hommes n'ont pas même taille, même estomac, mêmes goûts, mêmes passions. Si nous différons de tous points, l'égalité, même au sein de l'abondance, *priverait inutilement les uns, en donnant aux autres plus qu'ils ne désirent, plus qu'ils ne peuvent consommer.*

« ... Ce n'est pas égalité, c'est *proportionnalité* qu'il faut dire, pour être dans le vrai... Dans un milieu parfait, l'homme tirera parti pour les autres et pour lui-même, de toutes ses facultés. Or ses facultés étant proportionnelles à ses besoins, à ses désirs, chacun recevra tout ce que sa nature le porte à demander et nul ne pourra se plaindre ».

Nous accordons sans peine que là où chacun recevrait tout ce que sa nature le porte à demander, nul n'aurait à se plaindre ;

et probablement aussi nul ne se plaindrait. Mais un pareil état de choses ne constituerait-il pas, n'en déplaise aux fouriéristes, précisément cette égalité absolue des conditions qui leur est si antipathique, et dont ils aiment à proclamer l'impossibilité?

A quel ordre de lecteurs croit-on donc s'adresser, lorsqu'on descend à des observations comme celle-ci : que *des* estomacs de puissances inégales ne sauraient s'accommoder de rations égales, ou qu'avec une égale quantité d'*étoffe*, un géant et un nain seraient fort mal habillés? Nous n'avons pas de peine à comprendre qu'à moins de mesurer les *parts* de tous sur les besoins des plus forts consommateurs, c'est à dire de donner à ceux qui ont le moins de b*esoin*, autant qu'à ceux qui en ont le plus — ce qui serait un affreux et stupide gaspillage — la société ne s*aurait* adopter un *rationnement* égal pour tous, qui ne fût le jeûne pour ceux-ci et les indigestions pour ceux-là. Mais y a-*t-il* rien là que personne songe à appeler l'égalité? Avec des habits de même taille, pour un homme de cinq pieds et un homme de six pieds, quelle égalité y aurait-il entre eux, que celle de l'incommodité?

Ce que les phalanstériens combattent sous le nom d'égalité, c'est l'uniformité, qui aboutirait précisément aux inégalités les plus choquantes; et nous verrons que, bien loin que l'égalité implique l'uniformité, elle l'exclut au contraire formellement, et a pour condition essentielle la variété.

L'égalité, comme nous l'entendons — et on ne saurait l'entendre autrement, à moins de s'amuser à jouer sur les mots — c'est pour chacun un droit égal à la satisfaction de ses besoins. Or les besoins ne sont pas les mêmes pour tous; ce n'est donc pas par les mêmes moyens qu'ils peuvent être satisfaits. L'égalité, par exemple, en ce qui concerne l'alimentation, n'exige pas que tous les hommes mangent des mêmes mets et en même quantité; et il se pourrait très bien que deux hommes qui auraient dîné, l'un d'un plat de

pommes de terre, l'autre d'un plat d'ortolans, se trouvassent, à cet égard, sur un pied de parfaite égalité; il suffirait pour cela, que chacun d'eux eût mangé selon son goût et selon son appétit.

Jusque-là il semble que nous ne différions des phalanstériens que par la manière de nous exprimer. Car notre égalité pure et simple, c'est exactement ce qu'ils appellent égalité proportionnelle, à savoir : l'attribution à chacun de tout ce qui peut lui être nécessaire pour la satisfaction de ses besoins, selon sa nature. Or qui ne voit que la proportionnalité ainsi comprise exclut toute idée d'inégalité? En quoi consisterait, en effet, l'inégalité dans un milieu où chacun serait pourvu conformément à la nature de ses besoins? Comment ce qu'on ne désire pas et dont l'absence, par conséquent, ne peut causer aucune privation, pourrait-il être proposé comme stimulant d'un travail à faire, ou accordé comme récompense d'un travail accompli?

Mais non, l'égalité proportionnelle n'est pas admise au phalanstère; non, il n'est pas vrai que chacun y jouisse, même en travaillant de son mieux, de tout ce qu'il désire selon sa nature. Cet avantage est seulement le privilége de quelques-uns; et lorsque les phalanstériens parlent d'égalité proportionnelle, ils mentent effrontément. Le phalanstère est en réalité une arène, où toutes les choses désirables sont des prix qu'on se dispute, non plus, il est vrai, par la force et par la ruse, mais au moins par l'habileté, l'activité ou le talent. Donc l'issue de la lutte doit faire des conditions différentes aux vainqueurs et aux vaincus; et ceux-là jouissent nécessairement d'avantages, dont ceux-ci doivent-être privés. Autrement, y aurait-il des prix à remporter?

C'est une règle au phalanstère, qu'on est admis, selon son mérite, à satisfaire ses sens avec plus ou moins de recherche et de raffinement. Nous sommes prévenus qu'il y aura là des tables de capitaines et des tables de lieutenants ; par conséquent aussi, sans doute, des tables de sous-officiers et des tables de simples soldats ; d'où il résulte bien évidemmer

que les plaisirs de la bonne chère ne seront pas également à la portée de tous les sociétaires. Donc l'organisation phalanstérienne ne garantit pas à chaque travailleur, après l'accomplissement de sa tâche, la satisfaction de ses besoins. Donc il n'est pas vrai que chacun recevra, au phalanstère, tout ce que sa nature le porte à désirer.

La justesse de ces conclusions ne pourrait être contestée que si, comme l'insinuent d'ailleurs les phalanstériens, les besoins et les désirs de tout travailleur étaient toujours proportionnels à ses facultés. Mais cette proposition extraordinaire implique qu'au phalanstère on aimerait peu ou beaucoup les bons morceaux, selon que l'on aurait peu ou beaucoup d'esprit. Alors on serait de la table des capitaines, au lieu d'être de celle des lieutenants, non pas seulement parce qu'on aurait plus d'esprit, mais encore parce que, ayant plus d'esprit, on aurait plus de sensualité. C'est exactement le contraire du sentiment de Rousseau, lequel prétend que la gourmandise est la marque d'un esprit sans étoffe. Et ce que nous pouvons affirmer avec tout le monde, à cet égard, c'est qu'il est des hommes d'un incontestable mérite qui, entièrement insensibles aux plaisirs de la table, se contentent de manger pour vivre, tandis que d'autres ne vivent absolument que pour manger, sans être pour cela d'un mérite bien éminent. Mais tous les raisonnements des phalanstériens supposent qu'il est juste qu'on soit traité, non pas selon ses facultés et ses besoins tout à la fois, mais seulement selon ses facultés, quoique les facultés, là même où les besoins sont égaux, puissent être fort inégales. Autrement que signifieraient leurs déclamations contre la prétendue absurdité de l'égalité absolue des conditions? C'est par étourderie ou par mauvaise foi que les phalanstériens imaginent une sorte d'équation entre les facultés et les besoins ou les désirs. Si les besoins et les désirs étaient en rapport avec l'étendue des facultés, il n'y aurait qu'à s'arranger pour que toutes les facultés fussent exercées, en dehors de toute espèce de contestation et de lutte, et la plus parfaite égalité

s'établirait naturellement et sans efforts. Ce que les phalanstériens appellent improprement et contradictoirement égalité proportionnelle, c'est la proportionnalité laquelle, dans leurs idées, comporte toutes les inégalités de conditions possibles.

Nous reprochions tout à l'heure aux phalanstériens d'être, malgré la prétendue hardiesse de leurs projets réformistes, sous le joug de tous les préjugés du vieux monde, et de ne pouvoir s'élever à la conception de l'ordre futur. N'avons-nous pas déjà une justification de notre allégation dans leur système des deux tables? Évidemment ces messieurs ne peuvent concevoir l'humanité que composée de maîtres et de valets. Où donc songent-ils à recruter le personnel de ces premiers phalanstères, dont le bien-être doit convertir le reste du monde à leur doctrine? Est-ce à l'hôtel des invalides, ou dans nos casernes? Je les préviens que c'est là seulement, c'est à dire auprès de gens particulièrement façonnés au joug de la discipline et de la hiérarchie, que le système des deux tables a quelque chance de faire fortune.

§ 3. *Comment l'inégalité des conditions, qui peut être actuellement invoquée comme stimulant nécessaire du travail ou principe d'émulation, serait au phalanstère un ressort superflu.*

Le travail, à raison des conditions où actuellement il s'exécute, est assez justement considéré comme le pire de nos maux : on ne travaille que forcé par la nécessité, et l'encouragement des plus laborieux, c'est la perspective d'être un jour dispensés de travailler. Que si les riches travaillent quelquefois, ce n'est que pour les satisfactions d'amour-propre qu'ils doivent trouver dans certaines positions, ou pour s'enrichir encore davantage; et ils choisissent leurs occupations. Quant aux travaux pénibles et répugnants, il n'y a que la plus cruelle, la plus impérieuse nécessité, qui puisse en procurer l'exécution. C'est pourquoi l'égalité de conditions n'apparaît à tant de gens que comme une chim

Aussi M. de Voltaire voulait-il qu'il y eût toujours des *gueux ignorants*, dont le lot fût de labourer, semer et recueillir pour nourrir la *bonne compagnie;* et les conservateurs de notre temps nous demandent malicieusement de leur expliquer comment, hors de la contrainte de la misère et de l'oppression de la faim, et sans la dégradation morale et l'infimité intellectuelle d'une certaine classe, les travaux auxquels nous faisons allusion seraient exécutés; car dans une société où les uns seraient chargés des travaux rudes et grossiers, tandis qu'aux autres seraient réservées les occupations commodes et agréables, comment les hommes pourraient-ils être dits égaux?

Il est un mot devant lequel tombent toutes les objections de ce genre; ce mot est : association. Avec l'association nous avons la solution de tous les problèmes sociaux; par l'association nous levons toutes les difficultés qu'on peut nous opposer; et le grand mérite de Fourier, c'est de s'être attaché à mettre en relief toute la puissance de l'association. En y trouvant les moyens de rendre le travail attrayant, il a ôté, à son insu, tout prétexte à l'inégalité.

Or, d'après Fourier, le temps de l'association est venu, et ce qui le prouverait, c'est le progrès accompli dans les arts mécaniques, progrès sans lequel l'association, qui doit procurer du premier coup le bien-être général, ne serait pas possible. Nous nous permettons de contester la justesse de cette considération; nous ne dirons pourtant pas que c'est lorsque les conditions du travail le rendaient le plus pénible que l'association, qui aurait permis de l'adoucir, devait avoir plus de chance d'être accueillie. Ce serait nous placer sur un autre terrain que Fourier, et appeler à notre aide le sentiment du devoir qu'il compte pour rien, et qui n'est rien en effet, avant la démonstration d'une sanction religieuse. Pourquoi alors ceux qui sont dispensés de tout travail s'associeraient-ils? Ce que nous voulons seulement dire, c'est que, dans tout état de civilisation, une juste répartition du travail suffisant à rendre la tâche de chacun douce et

agréable, l'association, qui seule la comporte, présente dans tous les temps les mêmes avantages. Et d'autre part, comme la civilisation consiste dans la multiplication de nos besoins et dans la multiplication correspondante des moyens d'y satisfaire, et qu'en association tous nos besoins à mesure qu'ils naissent peuvent être satisfaits, quel meilleur véhicule du progrès se peut-il à toutes les époques, que l'association? Et comment ne serait-ce pas surtout par elle que s'accompliraient les prodiges de l'industrie, dont Fourier la fait dépendre ?

Mais l'assertion de Fourier est juste à différents points de vue, où il ne s'est pas placé. Elle est juste d'abord en ce sens que, tous les progrès marchant de front, le progrès moral propre à inspirer l'idée d'association ne devait se produire qu'en même temps que le progrès des arts mécaniques propres à la féconder. Elle est juste encore dans ce sens que, rien n'arrivant que lorsqu'il est absolument nécessaire qu'il arrive, il fallait toutes les misères attachées à un certain degré de fausse civilisation, et le développement intellectuel qui les rendrait insupportables, pour faire sentir le besoin de l'association.

C'est ainsi qu'on peut dire que l'heure de l'association a sonné; elle était toujours possible, mais à cette heure elle est forcée; nos destinées la demandent. Certainement il n'est pas selon l'éternelle justice et l'éternelle raison, que nous soyons toujours nécessairement de plus en plus misérables, à mesure que nous progressons. Cependant ne voyons-nous pas croître la misère et l'esclavage des masses parallèlement au développement de l'industrie; et les machines ingénieuses dont nous sommes en possession, sont-elles autre chose que des machines infernales pour l'extermination des travailleurs? Or pourquoi cette opposition entre le bien-être et la civilisation, sinon parce que nous ne sommes pas associés? C'est l'association, dont l'idée est un progrès moral, qui mettra le progrès moral en harmonie avec le progrès industriel, et désormais l'un et l'autre marcheront d'un pas ég-

indissolublement unis. Nous serons sortis de l'ornière de la civilisation chinoise pour parcourir les voies de la vraie civilisation.

Ce qu'il suffit de constater ici, c'est que l'association doit utiliser tous les goûts et tous les instincts pour l'exécution des travaux pénibles et répugnants; et ainsi le plus difficile du problème social est résolu. Le reste le sera, si nous avons les moyens de rendre le travail attrayant.

Or quelles sont aujourd'hui les conditions du travail, qui nous le rendent odieux? C'est, nous dit Fourier, sa monotonie, c'est l'isolement du travailleur à sa tâche, c'est surtout le désaccord entre les aptitudes et les goûts du travailleur et la nature de ses fonctions. Mais en association, où toutes nos aptitudes seraient également développées, de manière à donner satisfaction à tous les besoins d'activité qui sont en nous; où la division et l'organisation du travail permettraient à un même travailleur d'alterner plusieurs fois par jour entre des fonctions différentes; où toutes les tâches appropriées aux facultés de chacun seraient douces et faciles; comment le travail, après une telle métamorphose, ne serait-il pas un plaisir? Travailler désormais ne serait-ce pas vivre? Qu'est-ce que travailler, sinon penser? Qu'est-ce que le travail, sinon la pensée en action? Mais désormais aussi à quoi bon le stimulant de l'inégalité? On pouvait le supposer nécessaire, lorsqu'il y avait dans le travail des fatigues à souffrir, des dégoûts à surmonter. Mais maintenant n'est-ce pas un ressort superflu?

Nous répliquera-t-on que, parmi les moyens qui doivent rendre le travail attrayant, il convient de compter sa meilleure rémunération? Ce n'est pas des phalanstériens que nous avons à craindre une semblable objection; sans quoi ils ne pourraient se flatter d'avoir le secret de rendre le travail attrayant; car, pour qu'il le soit, il faut que le bonheur du travailleur se trouve dans l'accomplissement même de sa tâche. Et c'est si bien cette promesse que fait le fouriérisme, qu'il ne doit pas y avoir au phalanstère un riche, si riche

soit-il, qui ne travaille, tout comme ceux qui n'auront que leurs bras. Quel serait donc le mobile du premier, sinon le plaisir même attaché au travail? Mais alors aussi pourquoi des riches? Le travail rendu attrayant, n'est-ce pas nécessairement l'égalité absolue des conditions?

§ 4. *Que le fait de la diversité des aptitudes, sur lequel repose l'économie de l'organisation phalanstérienne, exclut toute idée d'inégalité intellectuelle.*

La diversité des génies, des aptitudes, des goûts : tel est le pivôt du système de Fourier. C'est par cette diversité que le travail devient attrayant, là où il peut être organisé de manière à ce que chaque travailleur ne soit chargé que des fonctions qui lui conviennent, et auxquelles il est propre. Il ne s'agit plus que de faire sortir tous les talents, toutes les spécialités ; et c'est le résultat que nous assurent le développement intégral et l'exercice de toutes les facultés : les industries croissent comme les besoins, et les aptitudes, comme les industries. Et c'est parce que les fouriéristes admettent des spécialités sans nombre, qu'il n'est personne, suivant eux, qui n'ait son genre de supériorité et ne doive exceller dans quelque travail, en sorte que tel qui est le dernier dans un groupe de travailleurs, est le premier dans un autre. Voilà comment dans la phalange, pour le maintien de la bonne harmonie entre ses membres, tous les amours-propres doivent obtenir satisfaction. Mais, en présence de la variété infinie des vocations et spécialités, que devient l'inégalité? Nous avons déjà observé ailleurs comment Racine et Lafontaine, qui étaient des génies différents, ne pouvaient être des génies inégaux. Or, si une aptitude spéciale pour la composition des fables n'est pas inférieure à une aptitude spéciale pour la composition des tragédies, pourquoi la spécialité d'un arboriculteur serait-elle dite inégale à celle du compositeur de fables, où à celle du compositeur de tragédies? Elle est seulement autre. Les aptitudes sont diverses,

comme les organismes. Donc elles ne sont pas inégales. Diversité et inégalité sont des idées qui s'excluent.

§ 5. *Comment l'égalité des conditions, dont l'idée, appliquée à notre milieu anarchique, paraît si étrange, n'a rien que de naturel au phalanstère où tous les hommes sont égaux au moins devant l'éducation et l'instruction.*

La Providence, au sentiment d'Aristote et du divin Platon, aurait créé, pour les travaux serviles, des hommes d'une prédestination particulière. Nous raisonnons à peu près comme ces *sages;* et, parce qu'un petit nombre de privilégiés se livrent à la culture des lettres, des arts et des sciences, pendant que l'immense majorité, condamnée à des travaux grossiers, dont l'exécution ne demande ni inspiration, ni génie, vit d'une existence purement matérielle, nous nous habituons à considérer les premiers comme exclusivement doués pour les travaux intellectuels, tandis que les seconds seraient, par l'infériorité de leur nature, uniquement propres aux travaux manuels dont nous les voyons exclusivement chargés. C'est ainsi que nous chargeons la nature de toutes les folies et les iniquités de notre faux ordre social, et faisons de l'éternelle raison, de l'éternelle justice, l'éternelle injustice, l'éternelle déraison.

Que faudrait-il pour justifier la nature des préférences dont nous l'accusons, et nous obliger à reconnaître qu'il n'est point d'homme qui ne fût fondé à réclamer sa part de superflu'ectuelle? Rien de plus qu'une organisation, comme

Nous répliq, où tous seraient placés dans des conditions rendre le travaippement. Alors, grâce à la culture générale leure rémunération? Ce ces, ce ne serait que par exception nous avons à craindre une x totalement incapables de trails ne pourraient se flatter d'rités seraient, dans l'ordre movail attrayant; car, pour qu physique, les infirmes de naisdu travailleur se trouve dar ncore ces accidents, de plus en tâche. Et c'est si bien cette r disparaître complétement. On qu'il ne doit pas y avoir aditions d'existence entièrement

conformes à notre nature ne rendissent les maladies aussi rares parmi nous, qu'elles le sont dans les espèces animales. Nous devons admettre de même, puisque l'intelligence dépend aussi de la matière, qu'une organisation sociale rationnelle améliorerait l'espèce humaine, à ce point, que les infirmes d'esprit n'y seraient pas moins rares que les infirmes de corps.

Un autre effet de l'organisation phalanstérienne, ce serait, en développant les esprits et en multipliant les fonctions, de mêler l'art et la science aux plus humbles travaux et d'effacer toute idée de métier. Là où l'intelligence et le corps seraient cultivés avec le même soin, où la vie se partagerait entre les exercices de l'esprit et les exercices du corps, où le même individu pourrait exercer jusqu'à trente fonctions, où le travailleur passerait de l'atelier au laboratoire, du laboratoire à la bibliothèque, se conçoit-il des occupations qui ressemblent à ce qu'on appelle aujourd'hui des métiers? Là où l'on est tout ce qu'on peut être, personne sera-t-il exclusivement laboureur, maçon, serrurier ou homme de lettres? Non; mais on sera l'un et l'autre tour à tour. Les ouvriers de la tête et les ouvriers des bras, ce seront les mêmes. Tel maniera le matin la lime ou le rabot, qui, se recueillant le soir dans le silence du cabinet, y cherchera la solution d'un problème de mathématiques, ou s'abandonnera aux entraînements d'une poétique imagination. Rien n'empêchera qu'un même travailleur soit, dans une même journée, maçon, serrurier, poète et peintre.

Tout, disons-nous, est art et science au phalanstère; et aucune fonction n'y est méprisée parce que aucune fonction par elle-même n'y est méprisable. Aujourd'hui notre dédain pour certains métiers est fondé sur l'infimité et la dégradation de ceux qui les exercent, et c'est notre mépris pour le travailleur, qui engendre notre mépris pour la nature de son travail. Faut-il s'étonner que notre esprit se révolte à l'idée de placer sur la même ligne un poète et un maçon, un artiste peintre et un ouvrier serrurier, lorsque l'éducation et l'instruction

ont mis entre les uns et les autres, une distance telle, qu'on pourrait en quelque sorte les prendre pour des êtres de nature différente? Mais si le maçon, le serrurier, le laboureur étaient capables de raisonner de leurs métiers respectifs en même langage qu'un membre de l'Institut; si le maçon s'était livré à de sérieuses études chimiques sur la nature des matériaux qu'il emploie; si le serrurier connaissait à fond tout ce qui concerne la métallurgie; si le laboureur, en même temps qu'il serait versé dans la science géologique et dans les arts mécaniques, était homme à inventer d'ingénieuses machines aratoires; en quoi alors la maçonnerie, la serrurerie, l'agronomie seraient-elles trouvées inférieures aux professions dites libérales, dont nous faisons aujourd'hui le plus de cas? A quel point de vue l'agronome, le serrurier, le maçon seraient-ils au dessous du poète et du peintre? Qu'est-ce qui justifierait entre eux l'inégalité des conditions?

Les occupations au phalanstère ne se distinguent pas en métiers honorés et en métiers méprisés, en travaux serviles et en professions libérales. Et, comme l'art et la science y ennoblissent tous les travaux, l'éducation et l'instruction y ont ennobli tous les travailleurs.

Jusqu'ici la vie champêtre a été le lot d'une classe abrutie par les fatigues, les privations et la misère. Mais nous sommes par supposition en harmonie, et aux espèces de bêtes si énergiquement décrites par La Bruyère, vous savez: *ces animaux farouches, noirs, livides, attachés à la terre*, etc., a succédé une race d'hommes belle, noble et intelligente. Grâce aux avantages de l'association et aux progrès des arts mécaniques, dont rien ne peut plus comprimer l'essor, les rudes travaux des champs ont été convertis en occupations pleines de charme et de poésie, si la poésie est compatible avec la civilisation. Faut-il toujours des fêtes aux hommes? C'est par des fêtes magnifiques, fêtes véritables de l'humanité, que s'ouvriront ou se clôront les diverses périodes des travaux champêtres : nous aurons la fête de fenaison, la fête des moissons, la fête des vendan-

ges, etc., etc. Je vois la terre se couvrir de poètes, d'artistes et de savants. Je vois le laboureur s'arrêter au bout de son sillon, pour lire Théocrite et Virgile, en songeant peut-être à imiter ces divins modèles. Le génie, dans le monde régénéré, n'est plus ce phénomène étonnant, devant lequel s'incline et se prosterne le faible troupeau des humains; c'est comme un souffle divin qui court dans toute l'humanité, pour faire vibrer en même temps toutes les intelligences.

Amis des arts et des lettres, ne craignez pas que nous ayons faute de poètes et d'artistes. Sans doute, là où il serait tenu de fournir son contingent de travail matériel, un Rubens ne ferait pas assez de tableaux pour en remplir tous les musées du monde. Mais là aussi, pour un Rubens, il en surgirait dix. Or que chacun d'eux donne seulement deux heures par jour à la peinture, ce qui ferait pour cet art vingt heures de travail, au lieu de dix au plus que pouvait y consacrer Rubens, et nous avons deux fois plus de tableaux que n'en a produit l'illustre et fécond artiste. Voilà comment la production artistique ne pourrait qu'augmenter au sein de l'égalité. Et quand l'art et la science partout foisonnent, se peut-il toujours des listes civiles pour les artistes et les savants?

Ce qui fait, dans l'état présent des choses, un piédestal à certaines spécialités, c'est l'abaissement général des esprits. Mais à mesure que le niveau des intelligences s'élève, ces sommités se rapetissent jusqu'à ce que, à un moment donné, il n'y ait plus, au lieu d'inégalités, que des équivalences.

Je comprends toutefois que le vulgaire — et j'appelle de ce nom les non pensants de toutes les classes — soit si rebelle et si réfractaire à l'idée d'égalité; c'est que la plupart des hommes sont impuissants à concevoir autre chose que ce qu'ils voient, et que pour eux le fait actuel est toujours la mesure du possible. Leur imagination, quoi qu'on leur dise, leur représente obstinément la société avec toutes les bigarrures et les contrastes qui frappent actuellement nos regards. Toutes les classes dont elle se compose : à une de

ses extrémités, des paysans stupides ou des chiffonniers crasseux, à l'autre, de grands personnages enrubanés et empanachés, entre ces points extrêmes, tous les intermédiaires si variés que l'on connaît, tels sont pour les civilisés les ingrédients, les éléments, la constitution nécessaire, essentielle, de toute société. Le moyen, lorsque toute la fantasmagorie de tant de classes disparates danse dans de faibles cerveaux, que l'idée de l'égalité des conditions y pénètre jamais? Mais l'égalité entre gens d'une même classe aurait-elle rien pour personne de bien exorbitant? Un chiffonnier se révolterait-il bien fort à l'idée que tous les chiffonniers fussent de même condition? Et de même, à un homme, de salon l'idée d'une parfaite égalité de fortune entre gens de salon, comme lui, répugnerait-elle beaucoup? L'égalité ne paraît absurde et utopique, qu'à cause de la différence de mœurs, d'habitudes et de caractères que met entre les hommes la différence d'éducation et d'instruction. Mais puisque l'organisation phalanstérienne doit établir, entre tous les hommes, une affinité morale bien autrement marquée que celle qui existe aujourd'hui entre les individus d'une même classe, pourquoi les phalanstériens s'obstinent-ils à repousser l'égalité? N'avons-nous pas raison de dire que le vieux monde les tient au cul et aux chausses?

Proudhon prétendait qu'il fallait plus d'intelligence pour ferrer un cheval que pour écrire des feuilletons dans un journal. Tout ce que nous dirons, nous, c'est que le premier de ces travaux est autrement digne de rémunération que le dernier. Et si l'on veut bien peser au poids de l'utilité sociale tous les bouquins qui encombrent nos bibliothèques, quel argument ne trouvera-t-on pas encore en faveur de l'égalité, dans l'inanité des bavardages, dont tant d'enfileurs de phrases nous ont féru l'esprit depuis le commencement des sociétés?

§ 6. *Que si la proportionnalité pouvait exister au phalanstère, ce ne serait qu'à condition d'y être en raison inverse des facultés.*

Nous avons vu précédemment, comment le développement intégral des facultés au phalanstère, devant avoir pour effet, et de faire naître une infinie variété d'aptitudes, et de mettre dans les plus humbles travaux, de l'art et de la science, chacun aurait sa part de jouissances intellectuelles. Mais le développement des intelligences ne va pas sans le développement de la sensibilité, d'où naît la délicatesse des sens et l'accroissement des besoins. C'est ce que paraissent oublier les phalanstériens quand, avec leur régime des deux tables, ils réservent les délicatesses de la vie pour quelques privilégiés, et n'accordent au grand nombre que la satisfaction des premiers besoins. C'est partager toute la population phalanstérienne en deux espèces : une vile multitude uniquement propre aux travaux manuels, et une pléiade d'esprits d'élite ne vaquant qu'à des occupations intellectuelles; et c'est parce que les besoins de la première seraient fort bornés relativement à ceux de la seconde que, malgré des traitements fort inégaux, il régnerait entre elles une égalité proportionnelle de bien-être, chacune ayant ce que lui demanderait sa nature. Mais il n'est pas de vile multitude au phalanstère, et, comme nous avons montré que les besoins ne sont pas nécessairement proportionnels aux facultés, l'égalité proportionnelle doit s'établir au phalanstère tout autrement que ne l'indiquent les phalanstériens.

On ne peut nier que l'artiste et l'homme de lettres ne trouvent, dans l'accomplissement de leurs tâches, des jouissances inconnues de ceux qui s'occupent des travaux où l'intelligence a le moins de part, et que, par exemple, un cloutier n'ait moins de plaisir à faire des clous ou un maréchal ferrant, à ferrer des chevaux, qu'un poète à versifier, et un peintre à faire des tableaux. Donc il faudrait, pour la réalisation de l'égalité proportionnelle, que le cloutier et le

maréchal trouvassent dans une plus large participation aux jouissances matérielles, une compensation à ce qui leur manquerait du côté des jouissances de l'esprit. Ainsi la table des capitaines serait pour les ouvriers, et la table des soldats, pour les artistes. Ceux-ci vivraient de poésie et d'eau claire, pendant que ceux-là, moins bien partagés quant au sentiment poétique, se dédommageraient de leur infimité en faisant chère lie. Cela vous va-t-il, messieurs du phalanstère?

§ 7. *Que l'inégalité est impossible en droit au phalanstère, parce que tous les travailleurs y produisent également.*

Notre grand argument en faveur de l'égalité des conditions, c'est la dépendance mutuelle des travailleurs, qui résulte de l'enchevêtrement de toutes les industries se servant réciproquement de fin et de moyen. Tout étant l'œuvre de tous, avons-nous dit, tout est à tous. A cela les phalanstériens répliquent que, bien que tous coopèrent à tout, la coopération de tous cependant n'est pas égale, mais varie au contraire selon les facultés de chacun. Or, disent-ils, comme, dans une association commerciale, la part de chaque associé aux bénéfices de l'établissement est, conformément à toute justice et à toute raison, proportionnelle à son apport, et que celui dont l'apport est de 8 a, dans les bénéfices, une part double de celui dont l'apport est de 4, de même dans l'association phalanstérienne, l'ouvrier plus habile, c'est à dire dont l'apport en habileté est plus considérable, aura aussi une part plus forte dans les bénéfices, que l'ouvrier moins habile, c'est à dire dont l'apport est plus faible; la nature de l'apport ne devant rien changer au principe du contrat.

— Fort bien, phalanstériens, nous consentons à ce que la part de chaque associé soit proportionnelle à sa force productrice : à ce que celui qui produit plus ait plus, et que celui qui produit moins, ait moins. Mais pour cela, il faut qu'on produise inégalement. Or au phalanstère où la nature

du travail et l'espèce d'aptitude du travailleur, le fonctionnaire et la fonction, sont toujours en harmonie; où toutes les conditions se trouvent réunies pour faire du travail un plaisir, comment y aurait-il de forts et de faibles travailleurs? Comment, tout ouvrier étant capable de son œuvre, sa production ne serait-elle pas, pour la quantité et la qualité, ce qu'il faut qu'elle soit? Et quel pourrait être le fondement de l'inégalité des salaires?

§ 8. *Que l'inégalité serait impossible en fait au phalanstère, malgré la différence d'activité et d'habileté, parce qu'il ne s'y fait aucun travail que pour le compte de la phalange.*

« Partagez, a dit quelqu'un, entre les travailleurs aussi également que vous voudrez le produit du travail sociétaire, encore n'empêcherez-vous pas sans doute le travailleur d'un caractère particulièrement actif, de se délasser de l'accomplissement de sa tâche sociale dans des études propres à accroître la puissance de ses facultés productrices, tandis que tel autre travailleur, d'une nature indolente, aimera mieux jouer ou se reposer. Or le travail particulier du premier devient pour lui une source d'avantages dont se prive volontairement le second. L'inégalité surgit donc, malgré qu'on en ait. »

— Et de qui pense-t-on que soit ce discours de propriétaire, de *civilisé?* D'un phalanstérien! Donc il y aurait au phalanstère des travailleurs qui auraient besoin de se délasser de l'accomplissement de leur tâche sociale, au moyen d'un travail particulier. Mais alors il ne serait donc pas vrai que le travail au phalanstère, varié à l'infini et toujours approprié au goût et à l'aptitude du travailleur, serait constamment un plaisir! Il ne serait donc pas vrai que Fourier a trouvé le secret de rendre le travail attrayant; ce serait donc enfin en harmonie, comme en civilisation, où toujours ennuyé, dégoûté, excédé de la tâche qu'on a à remplir, on est obligé, le devoir accompli, de chercher un délassement

dans des occupations conformes à ses goûts, l'un en forgeant, comme Louis XVI, un autre en jouant du violon, comme Brillat-Savarin, un autre en rabotant, un autre en tournant, etc., etc.! Quelles sont aussi, je vous prie, ces études auxquelles peut se livrer un travailleur actif, en dehors de sa tâche sociale, et qui auraient pour effet d'accroître sa puissance productrice? Vous oubliez donc, ô phalanstérien, qu'au phalanstère où un même individu exerce jusqu'à trente métiers différents, où l'on passe sans cesse d'un atelier dans un autre, c'est par le travail qu'on étudie, qu'on s'instruit, qu'on se perfectionne, qu'on apprend à travailler mieux et à produire davantage? N'est-ce pas, de la part d'un phalanstérien, quelque chose d'incroyable, que l'idée d'un travail *particulier*, qui serait pour le travailleur actif une source de richesses dont se priveraient volontairement les travailleurs indolents? Vous affirmez — et cette assertion n'a rien d'exagéré, rien de contraire même au sentiment des économistes — que la production peut être facilement quadruplée. Et, selon vous, ce n'est qu'au travail sociétairement exécuté qu'on peut demander cet accroissement de production. Or si au phalanstère la production doit s'accroître de manière à donner amplement satisfaction à tous les besoins, quel serait le but du travail particulier auquel se livrerait votre travailleur d'élite? Du moment que l'accomplissement de la tâche sociale suffit à nous pourvoir de toutes les choses désirables, que ferait-on du produit qui résulterait d'un travail particulier? Il ne serait évidemment ni consommable, ni échangeable; il ne serait pas pour vous consommable, puisque vous avez tout ce que demande votre consommation; il ne serait pas davantage pour vous échangeable, puisque chacun est pourvu comme vous. Ce serait donc une non-valeur.

Au phalanstère, la production ne marche pas au hasard, comme le suppose l'hypothèse d'un travail particulier propre à accroître le bien-être de certains travailleurs; elle est nécessairement calculée sur les besoins de la consommation.

C'est sociétairement qu'on produit, et c'est sociétairement qu'on échange. Chaque phalanstère ne se suffit pas; on ne fait pas venir du vin, par exemple, là où la terre ne comporte que la production des céréales; mais ce qui lui manque, un phalanstère l'obtient, par l'échange, des autres phalanstères, au moyen des choses qu'il a produites en excès, précisément en vue de cet échange, et tous les besoins sont satisfaits. Seulement c'est la société qui produit et la société qui échange.

La production particulière, au phalanstère, est un non-sens; elle n'a pas de raison d'être; et si elle était possible elle n'affecterait pas l'égalité.

Avions-nous tort d'accuser les phalanstériens de tirer tous leurs arguments contre l'égalité, d'un ordre de choses par eux-mêmes condamné, et d'apporter dans toutes les questions un esprit englué de toutes les folies d'une fausse civilisation?

§ 9. *Que l'inégalité est impossible au phalanstère, parce que, en association, il y a nécessairement équation tant au matériel qu'au moral entre les besoins de la société et les moyens d'y satisfaire.*

L'intelligence, en association, ne peut être payée que par l'intelligence; il est impossible que le génie y ait une rémunération exceptionnelle; il ne saurait la trouver qu'au sein de la misère. C'est ce qui résulte trop clairement, s'il s'agit de récompenses matérielles, des principes que nous venons d'exposer.

Ainsi au phalanstère, où chacun a la poule au pot, à quoi servirait à Newton d'en avoir trois, au lieu d'une, puisqu'il y en aurait deux qui ne pourraient être ni consommées ni échangées?

On n'imagine pas, au phalanstère, de jouissances qui ne soient désirées de tous et qui ne soient accessibles à tous. Et l'association ne subsiste qu'à la condition que ce que tout le monde appète, soit à la portée de tout le monde. Si dans l'état présent des choses, certains biens de la vie

ne sont que pour le petit nombre, ils ne sont aussi goûtés que du petit nombre ; ceux qui n'y participent pas, pauvres espèces dégradées par l'ignorance et la misère, n'en éprouvent pas de privation ; et le remède ainsi se trouve à côté du mal. A coup sûr un paysan limousin, transplanté à Paris, ne se trouvera pas malheureux pour n'avoir pas de loge ni aux Bouffes ni à l'Opéra. La moindre bouteille de mauvais vin au cabaret fera toujours bien mieux son affaire. Mais au phalanstère, où tous les esprits étant cultivés, tout le monde a le goût du beau et du bon, comment le beau et le bon seraient-ils exclusivement réservés à quelques esprits dits supérieurs ? N'est-ce pas précisément lorsque les besoins du corps sont satisfaits, que les exigences de l'esprit commencent ? N'est-ce pas précisément parce que nous aurions pleinement le pain matériel, qu'il faudrait que nous eussions pleinement aussi le pain spirituel ? Nous ne pourrions nier que ce ne fût uniquement pour le malheur de l'espèce humaine, que l'éducation et l'instruction auraient développé les intelligences, si, après cela, la société se trouvait impuissante à donner satisfaction aux besoins que ce développement aurait fait naître.

Mais, élimination faite de quelques besoins factices, véritables maladies de l'âme, nées de la propriété, qui devraient bientôt, comme les maladies du corps, disparaître sous le régime sociétaire, par l'exercice équilibré de toutes nos forces et de toutes nos facultés, nous cherchons vainement quels seraient au phalanstère les besoins auxquels il ne serait satisfait que par privilége et à titre de récompense pour les capacités. Nous trouvons qu'il n'est rien de désirable qui, au lieu d'appartenir à tous, comme l'air atmosphérique et les rayons lumineux, puisse être le patrimoine exclusif de quelques-uns.

Les plaisirs les plus constants, les plus durables, et qui contribuent le plus à notre bien-être, ce sont certainement les plaisirs de l'esprit. Or dans le domaine intellectuel tout n'est-il pas à tous ? Personne peut-il avoir le monopole des

jouissances que procure la lecture d'Homère ou de Virgile? Tout le monde ne peut-il pas également puiser dans les trésors de nos musées et de nos bibliothèques? C'est sans doute à tort qu'aujourd'hui ces choses-là sont dites publiques ; elles n'appartiennent effectivement qu'au petit nombre qui en jouit; un paysan ne saurait voir, dans la plus riche bibliothèque, qu'un bel arrangement de livres, et dans le plus riche musée, qu'une belle collection d'images pas trop mal coloriées : *oculos habent et non vident*. Mais au phalanstère, c'est à dire dans un milieu éclairé, tous les chefs-d'œuvre sont un bien commun. Je crois qu'il doit y avoir au phalanstère des concerts, des spectacles, etc. Mais ne sera-ce pas dans des salles assez spacieuses pour contenir tous ceux qu'attireraient ces sortes de divertissements? Nous ne supposons pas que l'accès n'en fût permis qu'à ceux qui auraient accompli leurs tâches d'une certaine manière, et que les autres, comme des écoliers en pénitence, fussent consignés à la porte...

N'allons pas plus avant sur ce terrain. Il faut qu'en association ce que tous désirent soit à la portée de tous. Et après cela, il ne reste rien dont on puisse composer, pour le génie, un traitement particulier.

§ 10. *Que la rareté de certaines productions de la nature ne fait pas obstacle, au phalanstère, à l'égalité des conditions.*

Il est certaines productions dont la nature se montre particulièrement avare, et qui n'existeront jamais en quantité suffisante pour que tout le monde puisse y avoir également part. On nous demande quel parti nous prendrons à l'égard de ces choses : si nous serons réduits à les anéantir, pour conserver l'égalité, ce qui serait un assez pauvre expédient; ou s'il faudra que quelques-uns en jouissent à l'exclusion du plus grand nombre, auquel cas l'égalité se trouverait sérieusement compromise. Nous répondons que nous ne sommes pas placés dans cette embarrassante alternative.

La variété des goûts ; le progrès de la raison, qui doit ôter à certaines choses rares la valeur imaginaire que leur avaient prêtée la sottise, l'ignorance et la misère ; la possibilité, dans un grand nombre de cas, de partager la jouissance des choses rares, de manière à donner satisfaction à tous; le recours au sort, là où le partage serait impossible, pour trancher la question de préférence : tels sont les moyens par lesquels peut être levée la difficulté qu'on nous oppose.

I. La variété des goûts, disons-nous d'abord, prévient en partie l'embarras où nous mettrait la rareté de certaines productions.

On fait grand cas des truffes dans le monde gourmand; et, comme il n'y a pas apparence que la science trouve jamais un procédé pour la multiplication des truffes, nous pouvons supposer que nous ne les aurons jamais en même quantité que les pommes de terre. Mais, outre qu'il convient de remarquer que la passion des truffes est restreinte à un plus petit nombre de personnes qu'on ne le croit vulgairement, les amateurs de truffes eux-mêmes n'apprécient si fort le tubercule que parce qu'ils n'en mangent qu'à d'assez longs intervalles; et nul doute qu'ils ne s'en rassasiassent bien vite, s'il leur était servi à tous leurs repas, tandis qu'on mange tous les jours assez volontiers de l'autre tubercule si commun, que nous venons d'opposer à la truffe. Or notre observation relative à celle-ci est applicable au gibier, à la venaison, et en général à tout ce qui est luxe en matière d'alimentation. Il existe de tout cela ce qu'il en faut pour donner satisfaction à ceux qui en ont le goût.

II. Une foule de prétendues passions, remarquons-le bien, n'ont leur source que dans la vanité.

De ce nombre est certainement la passion du cheval ; et si les chevaux sont en trop petit nombre et surtout d'un entretien trop coûteux et de trop d'embarras, pour que chacun ait son cheval au phalanstère, il n'y a rien là pour nous affliger. La véritable passion de ces beaux-fils que

nous voyons caracoler dans nos promenades publiques, c'est la vanité, et rien que la vanité. La plupart des cavaliers ne sont que des chevaliers de la *piaffe*. C'est par genre uniquement, et pour faire montre de son opulence, qu'on monte à cheval dans le beau monde. De même il est d'autres individus moins riches, et fort humiliés sans doute de ne pouvoir s'exhiber comme écuyers, qui s'en dédommagent en ne marchant jamais qu'accompagnés d'un chien de chasse, afin qu'on leur suppose le goût de la chasse, qui est le goût des riches, et qu'on les croie élevés comme les riches. Mais les sottes vanités évanouies — et comment le progrès moral que suppose l'association n'y couperait-il pas court? — nous devons voir le nombre des cavaliers subir tout à coup une assez notable diminution, pour rendre l'équitation accessible à tous ceux qui en auraient réellement le goût. Veut-on toutefois que notre conjecture soit erronée et que, dans une société plus heureuse, le goût du cheval, au lieu de se restreindre, dût s'étendre; ce n'est pas encore cette supposition qui nous mettra dans un grand embarras. Qu'est-ce qui s'oppose alors à ce que les jouissances du cheval se partagent, et à ce que, parmi les cavaliers, chacun ait son jour ou ses jours dans la semaine pour chevaucher? N'est-il pas assez d'autres plaisirs avec celui-là, pour qu'un partage de ce genre n'impose à personne aucune privation?

III. Ce qui ne peut se partager, le sort le dispensera, si l'on trouve que c'en soit la peine.

Serait-ce vainement d'ailleurs que nous attendrions des progrès de la raison dans un milieu éclairé, la réduction des choses rares à leur juste valeur?

Dans tous les cas, comment les choses dont la rareté fait seule le prix pourraient-elles servir à faire la récompense exceptionnelle du mérite, puisqu'on se passe d'autant plus facilement de ces mêmes choses, qu'on a plus de mérite, puisqu'elles ne sont un besoin que pour les sots? Faut-il croire qu'au phalanstère, pendant que tout le monde s'éclairera, les plus capables s'abêtiront?

Ce n'est pas le génie que le diamant peut orner, mais la sottise. Des diamants pour Newton! Quelle plaisanterie! L'amour du diamant est-il autre chose qu'une maladie propriétaire, qui s'évanouirait avec la propriété? Vous ne croyez pas à un pareil miracle, et vous nous reprochez de présumer trop de notre perfectibilité? Eh bien, soit; il y aura au phalanstère des coquettes et des sots qui leur ressembleront, dont le bonheur sera d'avoir dans leurs habits quelque chose qui scintille et que n'aient pas les autres. Mais que cela ne vous embarrasse pas; il y a toujours en association moyen de s'arranger : nous mettrons au phalanstère les diamants en loterie; n'est-ce pas là une merveilleuse idée? Ou, si vous l'aimez mieux, on les portera à tour de rôle et le sort décidera dans quel ordre on sera appelé à jouir de cet avantage...

§ 11. *Que l'inégalité en harmonie, en froissant les amours-propres, rendrait toute harmonie impossible.*

Notre réfutation des phalanstériens consiste toujours, on le voit, à les opposer à eux-mêmes et à conclure régulièrement de leurs propres principes. Donnons encore un exemple de la pauvreté de leur logique.

Nous avons dit comment au phalanstère, grâce à la variété des aptitudes, correspondant à la variété des industries, chacun aura son genre de supériorité bien constaté, et dont, à raison de l'estime qu'on a toujours pour soi-même, il fera tout le cas qu'il convient et qu'il suppose qu'en doivent faire les autres. Donc, selon les phalanstériens, au phalanstère tous les amours-propres obtiendront satisfaction. — Oui, répondons-nous, pourvu que les conditions soient égales. Car autrement, et si la société ne traite pas de la même manière tous les talents, comment le talent qui mangera à la table des lieutenants pourra-t-il se croire du même ordre que le talent qui mangera à la table des capitaines? Quel moyen y aura-t-il qu'il se fasse illusion? Et

quand il voit qu'on ne fait pas de lui une estime pareille à celle qu'il en faisait lui-même, comment son amour-propre pourra-t-il être satisfait?

Ce n'est pas tout. Dans notre milieu anarchique où tout marche au hasard, un homme n'est pas humilié dans son amour-propre par la misère et la pauvreté : tout le monde sait bien que ce n'est pas sur la condition sociale d'un homme qu'on peut juger de son mérite. C'est pourquoi le plus justement maltraité peut se consoler, en se disant qu'il ne lui a manqué, pour arriver à la fortune et aux honneurs, que des circonstances plus favorables. Mais au phalanstère, où chacun est tout ce qu'il peut être, où il n'y a pas moyen d'alléguer les torts de la fortune, comment le travailleur qui se verra placé au bas de l'échelle se consolera-t-il de son infirmité, bien et dûment constatée aux yeux de tous?

Autre chose encore. Personne n'ignore que c'est surtout par les comparaisons que l'on souffre, et que ce qui aggrave chez le pauvre le sentiment de sa misère, c'est le spectacle de l'abondance qui règne autour de lui ; qu'en un mot on est malheureux, moins par la privation de ce qu'on n'a pas, que par la pensée qu'on pourrait aussi l'avoir, puisque d'autres l'ont bien. Que de rivalités donc, que de jalousies, que de haines l'échelonnement du bien-être chez des hommes perpétuellement en contact ne ferait-il pas éclater? Comment l'association résisterait-elle à de pareils dissolvants? Le régime phalanstérien nous transformera-t-il à ce point, que beaucoup de nous prennent plaisir à manger leur pain à la fumée du rôti? Quoi! Aujourd'hui que nous vivons à l'état d'étrangeté, l'inégalité suffit à semer entre nous les plus ardentes inimitiés, et l'on veut que deux hommes, qui plusieurs fois dans le jour auront travaillé côte à côte, sur un pied de parfaite égalité, dans les mêmes groupes, se séparent affectueusement le soir pour aller dîner, l'un à la table des soldats, l'autre à la table des capitaines! Mais l'expérience n'a-t-elle pas déjà prononcé? Et s'il est vrai, comme on l'a dit, que dans l'essai de phalanstère tenté à Cîteaux, le sys-

tème aristocratique des deux tables n'ait pu tenir contre l'esprit égalitaire du plus grand nombre, quelque inégaux que fussent pourtant par l'éducation et par les habitudes, les premiers sociétaires, comment l'inégalité resterait-elle la base du fouriérisme ?

§ 12. *Que l'idée de bénéfice, qui est contradictoire à l'idée d'association, ne se conçoit pas au phalanstère.*

Peut-être aurions-nous dû commencer par où nous allons finir. Mais si nous avions donné d'abord notre argument décisif, nous n'avions plus après cela qu'à nous taire, et il nous a paru utile de présenter l'illogisme phalanstérien sous toutes ses faces.

Quand actuellement on s'associe, pour exercer un commerce ou exploiter une industrie quelconque, on se partage inégalement les bénéfices, à moins que les apports des associés ne soient égaux ou équivalents. Autrement la part de chacun est proportionnelle à son apport, et cette proportionnalité est conforme à la justice. On comprend donc que, au milieu de notre vieux monde, un phalanstère qui, grâce aux avantages d'une association absolue et d'une habile organisation du travail, peut produire à moins de frais que les industries privées, lutte contre celles-ci avec avantage, et réalise de gros bénéfices. Ce n'est donc pas traîtreusement, dans ce cas, que le phalanstère aura appelé à lui capitalistes et propriétaires, promettant aux premiers de plus forts intérêts, aux seconds de plus gros fermages. Jusque-là les conditions des associés du phalanstère ne sont pas autres, en principe, que celles de tous les associés possibles du régime propriétaire actuel.

Mais ce n'est pas comme préparation et acheminement à un meilleur état de choses que nous jugeons le phalanstère; il ne s'agit pas du sort de quelques phalanstères dans un état transitoire. C'est une institution définitive que nous avons à apprécier. Nous sommes par hypothèse en harmonie, la

terre est couverte de phalanstères ; la vieille société a vécu. Or comment alors y aurait-il des bénéfices ? Où les phalanstériens en trouveraient-ils, si ce n'est en luttant industriellement contre les habitants de la lune? En effet, quand des associés se partagent des bénéfices, c'est qu'ils en ont fait sur d'autres, qui ne sont pas leurs associés. Mais des bénéfices, au sein de l'association universelle, cela se conçoit-il? S'associe-t-on pour gagner l'un sur l'autre? N'est-ce pas là une idée trop contradictoire? Et si le bénéfice est impossible en harmonie, s'il n'y a pas là de dividendes à partager, comment l'inégalité y aura-t-elle le nez fait?

Le bénéfice, qui suppose l'inégalité dans les échanges, est quelque chose qu'on se fait donner en échange de rien. Le seul bénéfice que comporte l'association, c'est le succès du travail bien organisé. Il consiste dans un accroissement de production pour la satisfaction des besoins de tous.

AVIS AUX PHALANSTÉRIENS

Il nous serait agréable de trouver ailleurs que dans des sentiments d'égoïsme et de vanité, la cause des inconséquences que nous relevons dans la doctrine phalanstérienne.

Or Fourier, dans un passage fort spirituel dirigé contre la morale *douce et pure* du *Télémaque*, qui proscrit d'une manière absolue le mensonge, nous raconte comme quoi, traqué par le comité révolutionnaire, il avait trois fois en un jour trompé la visite domiciliaire et échappé à la guillotine, par de bons et beaux mensonges, dont il croyait n'avoir qu'à s'applaudir. Serait-ce donc parce que l'*égalité* se trouvait dans la devise républicaine, que Fourier, qui était payé pour ne pas aimer les républicains, aurait pris l'égalité en haine? On voit de ces faiblesses chez des hommes de l'esprit le plus éminent. Et la sottise faite par le maître, le fétichisme des disciples bientôt la consacre.

Il fallait aussi, pour se faire écouter, ne pas trop effrayer des esprits ombrageux. Et quelle meilleure tactique pour se rendre le public favorable, que toutes ces diatribes anti-révolutionnaires et ces dédains de la politique, qui servent d'introduction aux idées phalanstériennes?

Peut-être aussi — tant il est facile de s'illusionner sur la puissance de séduction des idées qu'on a adoptées et qu'on patronne — Fourier et ses disciples, méconnaissant cette jouissance de despotisme qui fait la joie du propriétaire, maître absolu de sa chose et roi dans son domaine, nourrissaient-ils l'espoir d'amener les riches au phalanstère.

Quoi qu'il en soit, les expériences sont faites et la cause est entendue. Donc le temps de l'hypocrisie est passé, et désormais on a mieux à faire que de cajoler la propriété.

Sus donc, phalanstériens! Secouez le joug d'un stupide fétichisme, et ne reconnaissez de maîtres que la raison et la logique. Zélateurs de l'association, vous vous appelez *sociétaires*. Mais l'idée d'association implique l'idée d'égalité. Sociétaires conséquents, hâtez-vous de vous proclamer égalitaires ; et alors, au risque de nous compromettre au milieu de vos bayadères et vos bacchantes, peut-être consentirons-nous à entrer au phalanstère.

CHAPITRE III

DE L'ASSOCIATION UNIVERSELLE OU DE LA COMMUNAUTÉ

Quand la fin a été démontrée juste et rationnelle, il serait curieux que le moyen fût absurde ou mauvais. Or, égalité absolue et association absolue, ne sont-ce pas deux idées qui mutuellement s'impliquent? Donc en démontrant la justice de l'égalité des conditions, nous avons démontré la justice de l'association universelle, sans laquelle elle ne pourrait se réaliser. Cependant nous ne croirions pas avoir entièrement accompli notre tâche, si nous ne faisions justice des objections et des répugnances que soulève l'idée de communauté.

§ 1. *Du communisme au point de vue de la personnalité.*

« La propriété, dit Colins, est l'expression de l'humanité, l'expression du raisonnement. » D'après cela le communisme, qui serait l'absence de raisonnement, c'est le nihilisme, c'est l'absurde.

Mais cette proposition, « que la propriété est l'expression de l'humanité ou du raisonnement, » ne se comprend pas du premier coup; elle a besoin de commentaire, et c'est un indice fâcheux; il n'y a peut-être pas une seule autre proposition de Colins, auteur de plus de trente gros volumes, qui soit dans ce cas. Cependant il est impossible d'admettre qu'il soit jamais arrivé à Colins de parler sans s'entendre. Donc à coup sûr, avec un peu d'attention, nous l'entendrons aussi.

On ne travaille pas, qu'on ne raisonne; c'est trop clair; et

comme en principe le raisonnement est toujours relatif à nos besoins, on ne raisonne pas qu'on ne travaille. Enfin, tout travail est un raisonnement appliqué. Or puisque le but de tout travail est un besoin à satisfaire, puisque tout travailleur travaille pour soi, il faut de toute nécessité que le produit du travailleur, ou le salaire qui le représente, soit sa propriété : on ne travaille pas pour rien. Donc travailler, raisonner ou se rendre propriétaire, c'est tout un. Donc la propriété, qui est la condition du travail, lequel est le raisonnement, qui est la caractéristique de l'humanité, est bien réellement l'expression de l'humanité ou du raisonnement.

« Qui dit homme, dit M. L. de Potter, disciple de Colins, dit intelligence, conscience de soi; or, la conscience de soi est la conscience du sien. *Moi* est incarné dans le *mien*. Supprimez celui-ci, il n'y a plus lieu à celui-là; et tout alors devient réellement commun, rien n'est plus personnel, parce qu'il n'y a plus de personnalité. »

Mais la profondeur qu'affecte cette théorie de la propriété n'est-elle pas une pure apparence? C'est ce qu'il convient d'examiner.

Il n'y a d'hommes que dans la société; les êtres humains qui vivraient dans un état d'isolement absolu ne penseraient pas et n'auraient même pas conscience d'eux-mêmes; par conséquent ils ne travailleraient pas; ils vivraient à la manière des brutes. C'est ce qui a été démontré.

Remarquons bien cela : par la même raison que l'homme n'existe que par la société, ce n'est que par la société aussi que l'homme travaille. Et tout travail est une œuvre sociale. Nous concluons de là que tous les travailleurs ont un droit égal sur les produits l'un de l'autre. Comment, en effet, n'y ayant rien que le travailleur fasse seul, peut-il rien y avoir qu'il fasse exclusivement *sien?* A la société appartient le souverain domaine de toutes choses; et c'est parce que la société est de droit propriétaire, que les individus ne le sont pas, et que, à proprement parler, il n'y a pas propriété.

Moi et *toi* impliquent sans doute *mien* et *tien*. Mais *mien* et

ien, au lieu d'impliquer nécessairement la propriété, peuvent n'exprimer que des droits personnels, égaux, qui l'excluent. C'est ainsi que le droit égal que nous avons tous au sol s'oppose à ce que aucune partie du sol soit appropriée, ce qui n'empêchera pas le cultivateur de dire : *mon* champ. Donc, hors le cas d'identification, et quand ils s'appliquent aux choses hors de nous, *tien* et *mien* n'indiquent, comme le dit Proudhon, que possession, usage, et non pas propriété.

C'est une étrange idée, et qui prouve bien tout l'aveuglement de l'égoïsme propriétaire, même chez les meilleurs, de faire dépendre la personnalité ou le raisonnement, de la distinction du *tien* et du *mien*, ce qui impliquerait qu'un couvent n'est qu'une ruche ou une fourmilière. Si hors de la société l'homme n'existe pas, est-ce que à l'état de société, quel usage qu'il fasse de sa liberté, l'homme ne pense pas nécessairement, n'est pas toujours nécessairement homme? Ce n'est qu'en jouant sur les mots qu'on peut déclarer le communisme impossible; et ce n'est qu'en déclarant le communisme impossible, qu'on fait de la propriété, la condition de l'humanité, du raisonnement.

Je ne saurais voir des automates dans les hommes de religion, à qui leurs croyances inspirent une vie de dévoûment et de sacrifices. En agissant conséquemment à ces croyances, quelle qu'en soit d'ailleurs l'inanité, ils raisonnent bien; et ce sont ceux qui, avec les mêmes croyances, restent propriétaires, qui raisonnent mal. J'en dis autant, par rapport à la société future, de ceux à qui la certitude religieuse n'inspirerait pas le dévoûment le plus absolu au bonheur de l'humanité. Toute la question pour ceux-là ne peut être que de savoir quel est l'ordre social qui comporte la plus grande somme de bonheur pour tous, et cette question nous la supposons résolue en faveur du communisme. Mais comment la plus complète abnégation serait-elle une diminution de notre personnalité? N'est-ce pas, au contraire, là où l'esprit est complétement vainqueur de la matière, que l'homme est tout entier? N'est-ce pas, par contre, la prédominance des ten-

dances de passion sur les tendances de raison, qui tend à faire de l'homme une machine, un fonctionnement? En quel sens peut-il donc être vrai que le communisme porte atteinte à la personnalité?

§ 2. *Du communisme au point de vue de la religion et de la morale.*

Aux premiers chrétiens l'organisation communautaire parut le seul ordre social compatible avec la loi d'amour et de charité, qu'ils avaient reçue de la bouche du maître; ils firent consister la perfection à ne posséder rien en propre. Mais, ô mobilité des choses religieuses! c'est dans l'Église aujourd'hui que la propriété trouve ses plus ardents champions, le communisme, ses plus farouches adversaires. Ce n'est pas assez, pour cette dernière doctrine, de l'autorité, de la parole et de la vie d'un Dieu.

Et si jamais, une nouvelle incarnation du verbe devenant nécessaire, Jésus-Christ reparaissait parmi nous, quelle bonne leçon il recevrait, j'imagine, des ministres mêmes de son culte! — A quoi diable! pensiez-vous donc la première fois, lui diraient-ils, en naissant au sein de la pauvreté, en vivant au milieu de la canaille, et en vous faisant son avocat? Était-ce donc pour fournir contre nous un jour des armes à la démagogie, que vous affectiez ces allures démocratiques?

N'avons-nous pas bonne grâce à parler au nom d'un dieu prolétaire, quand nous demandons en même temps qu'on honore les rois, comme les vives images de Dieu sur la terre? Ce n'est pas dans une étable que vous deviez naître, mais sur un trône, au milieu de toutes les pompes de la royauté.

Voyez le pouvoir dont notre saint-père est investi, et l'appareil royal qui l'environne. Voyez la vie princière de nos cardinaux, le luxe et l'épicuréisme de nos évêques et archevêques. C'est par de tels moyens qu'on inculque aux peuples l'esprit de respect et de soumission qui les moralise. C'est ainsi qu'en donnant aux pauvres le spectacle de la hiérarch

et de l'inégalité chez les ministres mêmes de la religion, on leur rend sacro-saintes toutes les doctrines de la propriété.

Raisonnez donc un peu : il n'y a de base possible pour l'ordre social que la propriété, et c'est une conséquence nécessaire de la propriété que les pauvres pullulent (1). Comment donc, à moins que la religion ne soit établie pour renverser plutôt que pour maintenir l'ordre social, son rôle ne serait-il pas de soutenir les riches contre les pauvres, et non les pauvres contre les riches ?

— Nous ne voyons pas trop ce que pourrait répondre Jésus-Christ, et comment il se laverait du reproche d'inconséquence, si ce n'est en se déclarant communiste.

L'Église raisonne très bien, en tant que propriétaire; mais nous lui demandons raison de son propriétarisme, ou plutôt, puisque c'est elle qui accuse, qu'elle se hâte d'articuler son grief.

— Mon grief, répond-elle, c'est votre soif inextinguible de bien-être; c'est votre aspiration à une félicité qui n'est pas de ce monde; c'est l'impiété qui vous fait oublier que notre vie terrestre n'est qu'un temps d'épreuves, où les maux et les mauvaises tentations de toute espèce ont dû être semés à pleines mains, pour nous mettre à même de mériter ou de démériter, selon que nous dominons la chair ou que nous laissons la chair nous dominer. C'est pourquoi je dis que c'est aller contre la volonté de Dieu et se mettre à son égard en état de révolte, que d'aspirer à un ordre social trop parfait, où la pratique du bien ne coûtant aucun effort et les tentations de mal faire étant nulles, nous n'aurions aucuns combats à rendre contre nous-mêmes. J'ajoute que cette perfection sociale, en rendant impossible tout mérite et tout démérite, est l'anéantissement même du monde moral.

— Voilà qui est compris : ce qui est imputé à impiété au socialisme égalitaire, c'est de tendre à changer notre vallée de larmes en une vallée de délices. Mais la théorie de la né-

(1) Voir notre note de la page 150.

cessité des épreuves ne va-t-elle pas placer la religion dans un étrange embarras? Saura-t-elle bien ce qu'elle veut et ce qu'elle ne veut pas? Et si par exemple nous lui demandons lequel lui paraît préférable, d'un peuple pur, innocent, honnête, chez qui le bien est facile et la sagesse se produit sans efforts, ou d'un peuple corrompu, avili, dégradé, souillé de crimes et de vices, mais dont la corruption même donne de l'exercice à toutes les vertus, que nous répondra-t-elle? Comme ici les épreuves abondent, pendant que là elles manquent, est-ce ici que nous devons désirer de vivre, et non là?

Il faut que nous soyons dans le cas de mériter ou de démériter. Or le mérite ou le démérite n'est possible qu'à la condition qu'il y ait du mal dans la société; et plus il y en a, meilleure est notre condition, puisque plus il y en a, plus nos vertus ont d'exercice. Mais en faisant le bien, et surtout en le faisant avec intelligence, nous travaillons à rendre le mal impossible, ce qui est ôter tout moyen d'exercice à notre libre arbitre, toute moralité à notre existence. Donc en faisant le bien, nous faisons le mal; que vous semble du cercle? Le mal est nécessaire pour donner de l'exercice à nos vertus, et l'exercice de nos vertus n'a pour fin que la suppression des sources du mal, sans lequel il n'y aurait plus lieu à vertus.

Qu'est-ce que la religion, ennemie du socialisme, pourra nous ordonner sans se mettre en contradiction avec elle-même? Les mêmes actes ne seront-ils pas, selon le point de vue où l'on se placera, tour à tour le bien et le mal? La religion nous commande la charité; docile à ses leçons, je vole au secours du pauvre : je fais le bien. Mais, par mes secours, j'ôte au pauvre le mérite de l'épreuve qu'il allait subir et dont peut-être, malgré les terribles suggestions de la faim, il serait sorti triomphant : j'ai fait dans cette hypothèse le mal, ma charité l'ayant empêché de cueillir la palme du martyre. La religion m'exhorte à élever mes enfants dans la chasteté et à écarter d'eux avec soin tout ce qui peut éveiller leurs sens. C'est pourquoi je m'efforce de prolonger

chez eux le plus possible l'heureux temps de l'innocence, et d'assurer dans l'avenir la pureté de leurs mœurs : c'est le bien. Mais si je préviens dans les sexes l'éclosion des désirs, le sexe qui attaque ne sera pas tenté d'attaquer, et le sexe qui se défend n'aura pas occasion de se défendre, et ni l'un ni l'autre, par conséquent, n'auront le mérite de vaincre : c'est le mal. On voit trop, sans que nous poussions plus loin ces contradictoires, dans quel labyrinthe d'absurdités et de non-sens la religion nous égare, quand elle condamne, au nom de la nécessité des épreuves, nos désirs d'améliorations sociales.

Qui ne serait avec l'impiété prétendue, qui attaque le mal dans son principe pour nous rendre le bonheur facile, contre la religion, qui entend conserver les sources du mal pour nous ménager la gloire du combat? Quelque douces que soient les larmes de la pitié, nous voudrions que personne n'eût jamais à les répandre, et nous nous efforçons à cette fin de tarir la source de toutes les infortunes. Quel que charme qui se trouve dans l'aumône, il est quelque chose qui pour nous aurait plus de charme encore, c'est un ordre social qui rendît l'aumône inutile en donnant place à tous au banquet de la vie. C'est donc sans peine que nous renoncerions au plaisir de voir tant de riches millionnaires, dont la religion exalte et honore les vertus, sacrifier, dans de nobles élans de charité chrétienne, quelque cents francs par tête, tous les hivers, pour baller et musiquer au profit des pauvres. Le spectacle de ce dévoûment propriétaire qui fait pleurer d'aise et d'attendrissement tant d'âmes sensibles, et voile, aux yeux des ministres du culte, toutes les turpitudes de notre époque de scepticisme et d'immoralité, n'a pas, nous le confessons, la vertu de nous toucher. C'est sans scrupule, comme sans égards pour ce bon M. Thiers, que nous lui *gâterions la nature,* en faisant régner partout une abondance, dont l'effet serait de priver le riche de la douceur de soulager le pauvre. Nous sommes d'avis que l'aumône sanctifie moins le riche qui la fait, qu'elle ne dégrade le

pauvre qui la reçoit. Quoi qu'en dise la religion d'accord avec M. Thiers, la vraie charité n'est pas celle qui ne songe qu'à soulager le pauvre, mais celle qui cherche les moyens d'éteindre le paupérisme. Quoi qu'en dise la religion avec ou sans M. Thiers, c'est sur notre état de civilisation et non sur notre état d'ignorance, sur le succès des travaux entrepris pour diminuer nos misères et non sur notre patience à les supporter sans rien faire, que se mesure notre mérite moral. C'est, disons-nous, et à moins que religion et raison soient choses qui s'excluent, en satisfaisant notre soif de bien-être, en nous rendant aussi heureux que possible socialement, que nous nous montrerons véritablement religieux.

Nous savons bien que la religion, que nous prenons à partie, ne proscrit pas absolument la civilisation ; ce serait trop absurde. Mais elle craint qu'elle n'aille trop loin. Or quelle serait la limite où s'arrêterait la civilisation? Quelles sont les bornes en deçà desquelles elle serait un bien, au delà desquelles elle serait un mal? Nous attendons qu'on les détermine.

C'est votre sollicitude relativement aux biens d'un autre monde, ô dévots, qui vous fait repousser un ordre social exempt des souffrances au prix desquelles doit être achetée l'éternelle félicité. Mais ne voyez-vous pas qu'en conservant, pour notre sanctification, la propriété *une* et *indivisible*, vous ne nous laissez à combattre que nos ennemis les plus faibles, et nous ôtez la gloire de nous mesurer avec les plus redoutables, je veux dire avec le farouche égoïsme et la détestable vanité? Ne comprenez-vous pas que le suprême effort de la vertu, le dernier degré de la perfection morale, ce serait le renoncement à la propriété? — Oui, mais après? — Après? Je ne dirai pas, comme vous, que le bonheur parfait n'est pas de ce monde, car ce qu'on appelle ainsi ne serait pas plus d'un autre monde, s'il en était un, que de celui-ci. Je dis qu'une certaine mesure de mal est la condition même du plus parfait bonheur possible, et j'ajoute qu'elle

ne saurait nous manquer. Tranquillisez-vous donc : après nos maux actuels, nous en aurons d'autres pour nous éprouver. Seulement ils seront d'une autre espèce que ceux qui naissent de l'ignorance et de la faim. Avec ceux-ci ne disparaîtront pas toutes nos douleurs de l'ordre moral ; et ces dernières ne nous seront-elles pas d'autant plus sensibles, que nous n'aurons plus de soucis matériels pour y faire diversion ? Que dis-je ? Notre perfectionnement moral même et les délicatesses de sentiment aujourd'hui inconnues, qui en seront la conséquence, n'ouvriront-ils pas dans nos cœurs de nouvelles sources de douleur ? N'y aura-t-il pas d'ailleurs toujours, pour tempérer notre félicité, le chapitre des accidents ? La mort ne viendra-t-elle pas encore bien souvent trancher, avant l'heure, des existences d'où dépend le charme de tant d'autres, rompre les nœuds des plus douces amitiés, des plus tendres amours, des plus saintes affections ? N'aurons-nous pas toujours encore les douleurs de la science croissant parallèlement à ses conquêtes mêmes, etc.? Encore une fois n'ayez crainte que le mal nous manque pour épurer et sanctifier notre vie. Nous souffrirons toujours. Seulement, au lieu de souffrir en brutes, par la soif et par la faim, nous souffrirons en hommes, par l'esprit et par le cœur. Mettons pourtant, si vous le voulez, les choses au pis, et supposons que rien ne pourra altérer notre bonheur au sein de l'égalité. Eh, bien ! dans ce cas, ô âmes dévotes, ce sera le malheur d'être trop heureux qui sera l'épreuve de la vertu ; dans ce cas, nos titres au bonheur de l'autre monde, pour nous placer sur votre terrain, se mesureront sur la patience et la résignation avec lesquelles nous aurons supporté notre surabondance de bonheur dans celui-ci.

Colins savait bien que l'égalité des moyens ou l'égalité sociale n'assure pas l'égalité du bien-être, proportionnellement aux mérites. Mais lorsqu'il dit que ce qui restera, après l'établissement du socialisme rationnel, de malheurs ou de bonheurs immérités, ce ne seront que des expiations ou des récompenses se rapportant à des vies antérieures, sa pensée

n'est pas le moins du monde que nous devions restreindre volontairement les moyens de notre bien-être, pour réserver le champ d'action de la justice éternelle, ce qui serait en usurper le rôle. Le nôtre, il nous le dit, c'est de réaliser par notre organisation sociale tout le bonheur possible ; et si nous atteignions le dernier degré qu'en comporte notre nature, c'est que notre monde serait enfin devenu un lieu de récompense exclusivement ; mais les moyens d'expiation ne manqueraient pas pour cela, dans des mondes à l'infini, avec une variété infinie de civilisation. Donc, si Colins repousse l'association absolue, ce n'est pas parce qu'elle nous mettrait dans l'impossibilité de mériter ou de démériter, mais parce qu'elle lui paraît absurde.

§ 3. *Du communisme au point de vue de la famille.*

I. C'est la famille qui a fourni, au parti conservateur, le prétexte de ses plus vertueuses indignations, de ses plus éloquentes diatribes contre le communisme. C'est au nom de la famille que le communisme est proscrit, condamné, maudit, comme une doctrine sauvage, immonde, antisociale, et de tous points l'abomination de la désolation. Les propriétaires, dont le point de départ est que le communisme implique nécessairement la promiscuité des sexes, peuvent après cela se donner carrière. Mais où ont-ils puisé leurs inductions à cet égard ? Ce n'est pas dans l'histoire. A coup sûr la famille et la fidélité conjugale n'étaient pas moins en honneur dans la société communiste de Lacédémone, qu'elles ne le sont aujourd'hui à Londres ou à Paris ; et pour nous appuyer sur des faits plus récents, ne savons-nous pas par l'abbé Raynal, dont le témoignage n'a pas été contesté, que si jamais quelque part le mariage a été saint, les mœurs ont été pures, c'est dans la république du Paraguay où le principe communautaire a été si complétement appliqué ? Rien manque-t-il au tableau qu'il nous trace de l'honnêteté et du bien-être qui ont régné dans cette curieuse république ?

Et comment de la communauté des biens conclurait-on légitimement la communauté des femmes, c'est à dire leur esclavage, leur déchéance de l'état de personnes à l'état de choses? Ce ne serait pas en conséquence du principe communiste, dont la base est l'égalité des conditions, mais en violation au contraire de ce principe, que les femmes appartiendraient à tous. Donc ce qu'on reproche au communisme ne s'applique qu'à ce qui ne le serait pas. Et si l'amour — j'appelle de ce nom ce sentiment exclusif qui fait que, pour un amant, tout le sexe n'est rien à l'exception de l'objet aimé — est dans la nature ; si de la sympathie particulière qui attire l'un vers l'autre deux amants, doit naître le désir d'une union indissoluble, que peut seule sanctionner et consacrer la société, ne voit-on pas que l'égalité communautaire, loin de produire la promiscuité des sexes, y est un obstacle, en favorisant le mariage, et en le plaçant dans des conditions qui en garantissent particulièrement la moralité? C'est au régime propriétaire, où l'opulence peut tout acheter parce que la misère oblige à tout vendre, qu'il faut demander compte de la dégradation et de l'asservissement de la femme ; car la prostitution, ce digne fruit de la propriété, ne fait-elle pas de la femme une chose, une marchandise? Et si toute union des sexes non sanctifiée par un amour réciproque peut s'appeler de la prostitution, qu'y a-t-il, dans le mariage propriétaire, autre chose que de la prostitution?

Au lieu d'attaquer, propriétaires, songez à vous défendre. A quelles marques voulez-vous que nous reconnaissions votre amour et votre respect de la famille? Est-ce en usant de l'ascendant que vous donne la richesse, pour faire à votre plaisir des filles et des femmes du pauvre, que vous vous préparez dignement à votre rôle de chef de famille? Vous flattez-vous de ne porter aucune atteinte à la famille, quand vous vous faites, par vos débauches, les pourvoyeurs de la prostitution? Ce n'est pas sans doute pour de misérables *mart-de-faim* que la famille est faite, et ce qui le prouve,

c'est que jamais le fils d'un laboureur ou d'un maçon ne fut un fils de famille. A vous naturellement, qui maîtres du travail êtes maîtres du travailleur, le croît du prolétaire par droit d'accession : la jeunesse de ses filles, comme le sang de ses fils. Mais par rapport à vous-mêmes, quel souci avez-vous de la famille? Je ne vous demanderai pas si aucun de vous a jamais vu dans le mariage un devoir à remplir : ma question ne serait seulement pas comprise. Mais lorsque rassasiés de plaisirs, énervés de voluptés, fatigués d'une vie d'agitation et de fièvre, vous prenez la résolution de faire une fin, comme vous dites, c'est à dire de vous mettre à l'engrais, le soin qui vous préoccupe avant tout, n'est-ce pas de doubler votre richesse, et avez-vous aucun égard aux qualités de celle que vous allez associer à votre existence? Avez-vous seulement l'attention de la prendre robuste et saine, pour avoir des enfants robustes et sains? Vient-il jamais à l'esprit d'aucun de vous que la procréation d'enfants scrofuleux, rachitiques, souffreteux, destinés à être à charge à eux-mêmes et à la société, est un crime qui, pour ne pas tomber sous le coup de la loi, n'en est pas moins un des plus odieux dont on puisse se rendre coupable? Il s'agit, ma foi, bien pour vous de toutes ces billevesées morales! La dot, voilà la grande, voilà l'unique affaire! Que *chault* à l'épouseur de la condition personnelle de la femme, de sa figure et de sa santé et de son caractère de son tempérament? Rien ne le rebutera :

. . . . Ni sa vue éraillée
Ni sa masse de chair bizarrement taillée;
Et trois cent mille francs avec elle obtenus,
La rendront à ses yeux plus belle que Vénus.

C'est pour avoir la dot qu'on prend la femme, et c'est pour s'assurer la dot, qu'on ambitionne la paternité. Cupidité chez l'homme, besoin d'affranchissement chez la femme, tels sont les honnêtes sentiments, telles sont les considé-

rations morales, sous l'empire desquels se forme la famille, ô amis de la famille.

« Il vous sied bien, bourgeois, s'écrie Proudhon, de parler de famille, vous qui achetez vos femmes et vendez vos filles, après avoir exploité les autres femelles sans vergogne et sans mesure ; vous qui avez fait du ménage un repaire de prostitution, dont le mari est le souteneur, et la femme, l'entremetteuse? Avant de prononcer le nom de famille, souffrez qu'on vous passe le charbon ardent sur les lèvres. »

C'est vigoureusement dit, et comme seul Proudhon sait dire. Mais la chaleur de l'indignation lui fait commettre une erreur : il n'est pas vrai que les pères et les mères se trouvent ordinairement dans le cas de vendre leurs filles. Les occasions de ces sortes de marchés sont rares. Seulement, lorsqu'elles se présentent, lorsque quelque riche vieillard a besoin, comme le roi David, d'un jeune objet pour réchauffer sa vieillesse, la négociation de l'affaire, grâce aux progrès de nos mœurs, ne rencontre pas de difficultés. L'un donnant ses écus, et l'autre, sa jeunesse, les apports des conjoints sont tenus pour équivalents ; et personne, dans une telle transaction, ne voit rien que la morale réprouve. Le temps n'est plus où l'on chantait naïvement, *qu'il faut des époux assortis, dans les liens du mariage*, et où les chagrins et les douleurs des amours contrariés faisaient le principal ressort de nos romans et de nos pièces de théâtre. Il y a quelque chose qui passe, chez le beau sexe de nos jours, avant l'amour de l'homme ; c'est l'amour du bien-être et du luxe. Auprès des innocentes beautés du vrai monde, les épouseurs les mieux venus, ce sont les mieux pourvus ; et les Tithons bien rentés n'ont que l'embarras du choix parmi les plus pures de ces Aurores. Malheureusement pour nos gentes demoiselles, ce débouché se ferme, et l'espèce se perd de ces riches voluptueux qui, cherchant remède à la vieillesse, adoptaient volontiers la médication du plus sage des rois de la Bible. Ceux qui y sont le plus portés craindraient encore de la payer trop cher, au prix d'indissolubles nœuds.

Mais ne parlons que de la règle. Elle est, en matière matrimoniale, non pas, comme le dit Proudhon, que les pères et mères vendent leurs filles, mais qu'au contraire ils leur achètent des maris, à beaux deniers comptants. Aussi voyons-nous tous ces honnêtes gens punis par où ils ont péché; et tel, comme gendre, s'est fait payer bien cher, qui, comme beau-père, obligé à son tour de rendre gorge, paie le *mari* de sa fille du même prix dont lui-même avait été acheté. N'est-il pas trop juste, lorsque le mariage n'est qu'une affaire, que autres en soient les conditions pour l'homme qui aliène sa liberté, et autres pour la femme qui conquiert la sienne? Mais quelle sera la force de cohésion d'une union où les rôles seront forcément intervertis? Quelle pourrait être l'autorité d'un mari qui est nourri par sa femme? De quel droit prétendrait-il la gouverner, après qu'elle a acheté le droit de se gouverner elle-même? Dans l'état d'avilissement où il s'est placé, quel amour, quel respect l'homme inspirera-t-il, qui protégent la femme contre les passions dont elle est assaillie? Que si, au mépris de l'engagement qu'il a implicitement pris d'obéir et de tout tolérer, le mari veut reprendre son rang, quelle juste haine, en jetant le masque, n'excitera-t-il pas contre lui, le fourbe et le traître, et quels malheurs ne doit-il pas attirer sur sa tête?

D'après la véritable philosophie, qui n'est pas la philosophie saint-simonienne, la corruption de la femme, c'est son indépendance; et la femme libre est un monstre n'appartenant à aucun sexe. L'incompatibilité est manifeste entre le libre essor de la vanité, de l'orgueil, de l'esprit de domination, et la prépondérance des sentiments affectifs qui doivent distinguer le sexe. Donc la condition du développement moral de la femme, c'est un état de subordination; elle ne s'y soustraira jamais, de manière ou d'autre, que son caractère ne s'altère et ne se dégrade profondément. Sur ces principes qu'on juge des désordres qui doivent résulter de l'émancipation de la femme, dans les conditions actuelles du mariage.

Quels que soient d'ailleurs ces désordres et les exécutions conjugales qui s'ensuivent, nous n'avons garde de nous en plaindre; nous les voudrions au contraire plus graves et plus fréquents encore. Si, humiliée du honteux maquignonnage dont elle est l'objet, la femme n'entrait dans le mariage que pleine de ressentiment et altérée de vengeance, avec le parti pris de punir un des misérables qui l'ont si indignement marchandée, tout ne serait pas perdu, puisque au moins une moitié de notre espèce aurait le sentiment de sa dignité. Mais qu'espérer d'esclaves avilies, que nous voyons donner leur amour à l'avide spéculateur qui ne leur accorde le sien que moyennant espèces sonnantes? La fidélité de la femme ne peut plus être une vertu; c'est au contraire le dernier terme de son avilissement et de sa dégradation; dans l'abîme de bassesse où elle se plaît, la femme a désormais mérité son sort, et n'a pas même droit à la pitié.

Frappés de la gravité du mal, d'innocents réformateurs proposent la suppression de la dot, comme un bon moyen de moraliser le mariage; mais ils n'indiquent pas le moyen de supprimer la cupidité. Or, quel serait le beau résultat de la loi de spoliation par eux rêvée en faveur de la femme, sinon l'aggravation de la misère de celle-ci, réduite au rôle de servante, et à qui son maître croirait n'avoir jamais assez fait payer sa nourriture et son entretien? Esclave ou despote, telle est l'alternative de la condition de la femme, au moins sous le régime actuel de la propriété. Si l'on veut, comme base morale de la famille, des mariages déterminés par la douce sympathie des cœurs et par la convenance des caractères, qu'on se convertisse bien vite à l'égalité.

Nous venons de voir sous quels tristes auspices se forme la famille; et la fin y répond parfaitement aux commencements. Ici un indigne fils, comptant impatiemment les jours d'un vieux père trop lent à mourir, au gré de son ardente convoitise; là une veuve malheureuse, victime de sa confiance et de son dévoûment, abandonnée, maltraitée ou réduite à réclamer l'intervention de la justice pour obtenir

morceau de pain du fils, de la fille ou du gendre pour qui elle s'est imprudemment dépouillée; ailleurs des frères jaloux et avides, se disputant les dépouilles d'un père et s'entre-déchirant sur le cercueil où repose son cadavre encore chaud ; toutes ces indignités et mille autres analogues, dont nous avons chaque jour le spectacle sous les yeux, n'accusent-ils pas suffisamment, par rapport à la famille, l'action démoralisatrice de la propriété?

Un frère paraissait dernièrement en police correctionnelle pour avoir battu sa sœur. Dans l'admonition que lui adressa le président, devait trouver naturellement place l'éloge de « ces sentiments si doux, si consolants que nous inspire la famille ». — « Eh ! la famille, la famille, répondit le prévenu; mais je l'adore, la famille; il n'y a que les parents que je ne peux pas souffrir. »

Loin de nous pourtant la pensée de calomnier le cœur humain. Nous accordons que la seule union des sexes, et l'habitude de la vie en commun, suffisent souvent à faire naître et à entretenir entre les époux les moins faits l'un pour l'autre, un solide attachement. Il serait de même absurde de nier que les mêmes gens, qu'auraient le plus effrayés à l'avance les charges de famille, s'ils y avaient songé, aiment d'un vif amour les enfants qui leur viennent. On ne comptera certes jamais que comme des exceptions, ceux à qui la pensée d'un surcroît de dépense, d'où résultera pour eux une diminution de bien-être, ou la pure avarice, fait maudire le jour où un enfant leur est né. Nous ne ferons même pas difficulté de reconnaître que, s'il est des fils dénaturés, il en est aussi de bons, d'affectueux, pénétrés du sentiment du devoir et prêts à tous les sacrifices possibles pour leurs ascendants. Mais, s'il est en même temps incontestable que, parmi ces fils exemplaires, irréprochables dans leurs actes, il n'en est pas un, peut-être, qui, ayant un riche héritage en perspective, n'arrête plus d'une fois son esprit avec complaisance sur l'avantage des biens dont la mort seule de ses parents peut le mettre en posses-

sion, et qui plus d'une fois n'ait fixé à ce moment les arrangements qui doivent compléter son bien-être matériel, c'est à dire qui n'ajourne à être heureux, à l'époque où ce père et cette mère qu'il aime auront cessé d'être; si la propriété mettant partout le devoir aux prises avec l'intérêt, le premier, dans les cas fort rares où il triomphe, ne remporte encore jamais la victoire, sans que la morale reçoive les plus graves atteintes; si le milieu où nous vivons est tel, que la prudence la plus vulgaire commande aux parents de ne se livrer qu'avec réserve à leur tendresse pour leurs enfants, dans la prévision d'une odieuse ingratitude; que les fils aient besoin de tous les efforts de leur raison pour remplir leurs devoirs de fils, et ne fassent le bien que le cœur rempli de mauvais sentiments; que des frères enfin, ceux qu'un même flanc a portés, qu'un même lait a nourris, méritent d'être cités comme des modèles, quand ils ne donnent pas au monde le spectacle scandaleux de leurs jalousies et de leurs discordes; ne faut-il pas, au lieu de faire du régime propriétaire la condition de la famille, reconnaître que la famille ne subsiste que malgré la propriété?

Sans doute la propriété est le centre autour duquel gravitent tous les membres de la famille; c'est la propriété qui fixe et groupe les enfants du riche autour de lui, tandis que les enfants du pauvre, obligés de chercher où ils peuvent des moyens d'existence, se dispersent sans laisser de traces. C'est dans ce sens vraisemblablement que les enfants seuls du riche se sont appelés des fils *de famille*.

Mais autre chose est de *réunir*, et autre chose d'*unir;* et nous ne trouvons dans l'héritage qu'un dissolvant.

Cependant la philosophie propriétaire élève deux sérieuses objections.

La vertu ou le mérite n'existe qu'à la condition qu'il ne nous en coûte pas rien pour bien faire. Donc c'est un argument, non contre, mais pour la propriété, qu'elle rende méritoire, en y attachant quelque difficulté, l'accomplisse-

ment des devoirs de la famille. Donc le corollaire de l'existence de ces devoirs, c'est la possibilité d'y manquer, c'est la possibilité des haines qui éclatent souvent entre proches. Malherbe, à quelqu'un qui lui reprochait d'avoir des discussions d'intérêt avec son frère : « Eh! avec qui, répondit-il, voulez-vous donc que je plaide, si ce n'est avec mon frère? Je ne puis pas plaider avec le grand turc, qui ne me connaît pas, et avec qui je n'ai rien à démêler. »

Et si, d'autre part, c'est de l'accomplissement des devoirs familiaux que naît le sentiment familial; si l'amour des pères et mères pour leurs enfants croît en proportion des peines qu'ils leur coûtent; si chez ceux-ci l'amour filial ne peut naître que de la reconnaissance des soins dont ils ont été l'objet; ne peut-on pas dire que le régime actuel de la propriété est la base de la famille?

Je réponds d'abord, que la première vertu est de tendre à rendre la vertu inutile, en facilitant à tous, par la réforme de la société, la pratique du bien. Il serait trop absurde de laisser volontairement subsister dans le monde une certaine somme de mal, de peur d'ôter à nos vertus leur champ d'exercice, et de prétendre ainsi poser des bornes à la civilisation. Voilà pour la première objection. Quant à la seconde, je ne nie pas que ce qui doit diminuer les devoirs familiaux, ne doive diminuer d'autant le sentiment familial. Donc toute atteinte au régime actuel de la propriété sera nécessairement une atteinte à la famille. Là où l'éducation et l'instruction devant être données à tous avec un égal soin, l'état débarrasserait les parents de toute charge de famille, que resterait-il pour faire le sentiment familial? Mais, pour conserver et entretenir ce sentiment, entraverons-nous la civilisation? Ou la société ne se réformera jamais, ou l'amour familial, comme l'amour patriotique, doit se fondre et disparaître dans l'amour de l'humanité.

II. Nous venons de voir que le régime actuel de la propriété, dont on fait la condition du sentiment familial, est en même temps le dissolvant de la famille. Nous allons trou-

ver maintenant que, sous le régime actuel de la propriété, la famille est le dissolvant de la société.

Paul était un noble cœur et une noble intelligence. Rien ne l'intéressait que ce qui intéresse la société tout entière : ardent, passionné, animé du plus pur amour du bien public, il ne tarissait pas en malédictions contre les vices et les iniquités de notre faux ordre social, et contre ceux qui en profitent, et contre ceux qui les acceptent, et contre ceux qui les tolèrent; il était tout plein

De ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux âmes vertueuses,

et son exaltation ne se bornait pas à de vains discours. Dans une position où personnellement il avait tout à perdre et rien à gagner, on le vit toujours se comporter comme s'il eût eu tout à gagner et rien à perdre. Sa fortune et sa vie, tout ce qu'il avait et tout ce qu'il pouvait espérer d'avoir, était constamment au service de la cause qu'il avait embrassée : la sainte cause de la justice et de la liberté.

Aujourd'hui Paul est moralement méconnaissable. Avec ses anciens amis politiques, dont il évite autant qu'il peut la rencontre, il est froid et réservé. Ses espérances, sa foi en l'avenir, ont fait place à un détestable scepticisme; ses aspirations d'autrefois ne sont plus pour lui qu'utopies et chimères, et sa fausse sagesse n'éclate qu'en lieux communs : « Les hommes ont toujours été et seront toujours tels que nous les voyons. » — « Il y a toujours eu des abus et il y en aura toujours. » — « Ceux qui crient le plus fort feraient comme ceux dont ils se plaignent, s'ils étaient à leur place. » etc., etc. S'il veut bien consentir à ne pas repousser absolument toute idée d'amélioration sociale, il ne veut de réformes que celles (d'après les formules consacrées) qui doivent résulter du *progrès régulier de nos institutions, graduellement, sans secousses, sans déranger les intérêts présents, sans léser les droits acquis, sans faire tort à personne.* Converti aux

doctrines de M. Ém. de Girardin, il ne veut plus entendre parler de luttes et de combats, sous prétexte que les révolutions sont de mauvaises fondations. Paul enfin a pris place parmi les *honnêtes gens*, les *amis de l'ordre*, et on le trouvera désormais toujours doué d'une patience très méritoire à supporter les maux..... d'autrui.

Vous demandez le secret de cette métamorphose : Paul est marié, Paul est père de famille. Accumuler dans son nid toutes les commodités de la vie, toutes les douceurs, toutes les jouissances, tel est à l'avenir son unique but, son unique soin, son unique souci. Déjà il rêve pour ses enfants, à peine nés, la considération et les honneurs. Et toutes les fois qu'il aura en vue le bien-être de sa famille, assurez-vous de le trouver peu scrupuleux sur le choix des moyens. N'a-t-il pas pour lui la sainteté du but? L'univers pour cet homme, c'est son foyer. Que l'humanité tout entière périsse, pourvu que sa famille et ses petits ne manquent de rien.

Voilà l'esprit de la famille. C'est parce qu'on a une famille qu'on se croit le droit d'être pusillanime et lâche; qu'on se rend complice de tous les abus, en les tolérant; qu'on encourage et éternise, par une honteuse soumission, tous les délires du despotisme; qu'on a, pour tous les actes d'arbitraire et d'oppression, ou un silence d'acquiescement ou des paroles d'excuse. C'est parce qu'on a une famille, qu'on fait profession d'égoïsme; qu'on s'honore de s'occuper exclusivement du bonheur des siens, sans souci ni considération des misères des autres. C'est enfin parce qu'on est époux et père, qu'on se croit dispensé d'être homme et citoyen.

On nous répondra que l'existence et le sort des enfants dépendant du travail, des soins et de la prévoyance du père, l'exagération et l'exclusivisme même du sentiment familial sont un bien, puisque seuls ils peuvent donner au chef de famille la force et l'énergie nécessaires pour accomplir les devoirs si lourds que sa position lui impose. Très bien : l'exclusivisme familial trouve sa justification dans les condi-

tions de l'ordre social actuel; mais cet ordre social, où trouve-t-il la sienne? Est-ce une société bien ordonnée que celle où nos différents devoirs sont en contradiction, où il nous est impossible de remplir nos obligations tout à la fois comme homme, comme citoyen et comme père de famille? Si la propriété justifie l'exclusivisme familial, l'exclusivisme familial ne condamne-t-il pas la propriété?

III. Non, répliquent les propriétaires. Et ce farouche exclusivisme familial, dont nous exposons le caractère antisocial, c'est au nom même de l'intérêt social qu'ils le glorifient, comme un stimulant indispensable du travail. Il faut, selon M. Thiers, que l'homme ait pour ses enfants une ambition dont rien ne borne la perspective : « Quoi! s'écrie-t-il, vous laisserez aux parents, des enfants à aimer; ils les verront, ils les serreront sur leurs cœurs, et ils ne pourront rien pour leur bien-être! Il faudra que dans une société de 30 millions d'âmes, ils travaillent à améliorer le sort de 30 millions d'individus, pour qu'il en arrive un 30 millionnième à leurs enfants! Ne serait-ce pas un supplice affreux? »

Ce qui est pour nous un supplice affreux, ô monsieur Thiers, malgré les sanglots dont votre voix est entrecoupée et les larmes qui inondent vos nobles traits, c'est que, contempteur déclaré, comme vous l'êtes, de la *vile multitude*, vous tombiez dans cette double contradiction de ne vouloir que du régime propriétaire, qui engendre nécessairement cette multitude méprisée, et de protester en même temps de votre amour pour elle, vous flattant de sympathiser à ses misères, de souffrir de ses douleurs. Ce qui a été pour nous un supplice encore, ce qui à certains moments nous a fait bondir de colère et d'indignation, ç'a été de voir d'autres parleurs, que nous ne nommerons pas, gens tarés, mal famés, tout couverts d'ignominie — des amis de l'ordre toujours — se poser impudemment en gardiens sévères des bonnes mœurs, défendre la famille et la religion, prêcher le respect de la religion et de la famille, puis aller, dans leurs départe-

ments, recueillir, pour prix de leur éloquence, des ovations auxquelles prétendaient seuls à d'autres époques les princes ou les rois.

Mais tâchons de nous rendre compte de ce qu'endurent ces malheureux parents taillés sur le patron de M. Thiers, qui voient par supposition leurs pauvres enfants déshérités de la propriété. Je veux être l'interprète des douleurs de ces pères infortunés : « Malheureux enfants, se disent-ils, que n'êtes-vous nés sous les douces et sages lois de la propriété! Que n'y a-t-il toujours des riches et des pauvres, des exploiteurs et des exploités! Dans cet heureux état de choses je nourrirais au moins l'espoir de parvenir un jour, par mes efforts, à vous mettre au nombre des premiers; et alors combien le spectacle de votre opulence réjouirait mon cœur! Quelle serait ma joie, quel serait mon orgueil de vous avoir procuré « des châteaux, des palais, des ameublements magnifiques, des tableaux chefs-d'œuvre de l'art, des tables somptueusement servies, des chevaux bondissants d'ardeur, de brillants équipages, des parcs remplis de gibier »; de voir des armées de laquais vous servir, des armées de vassaux ramper sous vos lois, etc., etc.! Au lieu de tant et de si douces satisfactions, vous voilà condamnés à voir le joug odieux de l'égalité peser à jamais sur vos têtes. Qu'on ne se flatte pas de nous consoler, en nous exposant que vous ne manquerez d'aucune des choses nécessaires à la vie, et que l'affreuse crainte du lendemain ne saurait désormais troubler votre existence; que si vous ne pouvez pas être riches, par compensation vous ne pouvez pas être pauvres; que si vous avez perdu la chance d'être maîtres et exploiteurs, vous ne courez pas le risque d'être esclaves et exploités; qu'enfin vous vivez dans une douce sécurité, à l'abri de ces revers de fortune qui précipitent les plus heureux du faîte de l'opulence dans l'abîme de la misère. On ajouterait vainement encore que vous n'êtes exposés ni aux ennuis de l'oisiveté qui corrompt, ni à l'oppression du travail incessant qui abrutit et tue, et que grâce à une série d'occupations, d'où

résulte l'exercice équilibré de votre être moral et de votre être physique, vous ne devez connaître ni les débauches qui décolorent et abrégent la vie, ni les maladies, qui l'empoisonnent. Quel peut être le prix de tout cela? Qu'est-ce que des biens qu'on partage avec tout le monde? Quel est l'homme à l'âme un peu bien située, qui puisse se trouver heureux, si le plus grand nombre n'est misérable? »

Tels sont les sentiments d'égoïsme et de vanité qui bouchent l'entendement du travailleur propriétaire, et l'empêchent de comprendre que s'il ne lui doit revenir à lui et aux siens qu'un 30 millionnième du produit de son travail, dans une société de 30 millions d'âmes, il a en revanche un 30 millionnième du produit de chacun de ses 30 millions d'associés. Est-ce un homme bien raisonnable et bien moral que celui pour qui la vie deviendrait un supplice, parce qu'il serait obligé de subir un pareil marché, le seul qui ne fasse pas de dupes?

Mais M. Thiers va nous faire voir ce que la société a à gagner à l'ardeur avec laquelle un homme se porte au travail, lorsqu'il a une famille, à qui il est assuré de transmettre ses biens. « Plus il y a de travail, dit-il, plus il y a de produits, et plus il y a de produits, plus il y en a pour chacun. Donc celui que l'amour de la famille stimule, ne procure pas seulement le bien de sa famille, mais encore il contribue à la prospérité commune. »

Nego minorem, monsieur Thiers : il n'est pas vrai que plus il y a de produits, plus il y en a pour chacun. Ce qui est vrai, nous l'avons déjà dit, c'est que plus il y a de produits, plus il y en a pour quelques-uns — les riches — et moins il y en a pour le grand nombre — les travailleurs. C'est une vérité que proclame toute la science économique, d'après laquelle « la richesse et le paupérisme croissent toujours sur deux lignes parallèles. » Et nous avons démontré comment cela était fatal sous le régime actuel de la propriété.

Comment l'unique remède à la misère serait-il de travail-

ler et de produire davantage, puisque déjà il y a toujours sur-production, comme le prouvent les crises industrielles qui éclatent si souvent et font tant de victimes, même dans le monde capitaliste? Ce n'est pas la consommation qui est subordonnée à la production, comme l'implique chez M. Thiers la glorification du travail quand même; c'est la production qui est subordonnée à la consommation, et celle-là ne s'arrête pas, quand celle-ci la pousse. Donc la solution du problème consiste à trouver le moyen de faire consommer, et nous avons fait voir, d'après l'auteur de la *Science sociale*, comment l'abolition d'une des espèces de la propriété pouvait seule nous donner cette solution.

Hors de là, que signifient toutes ces glorifications hypocrites du travail, dont on nous assourdit? Que nous importe, sous le régime actuel de la propriété, l'ardeur du père de famille au travail? Il faut distinguer différentes espèces de travail : il y a, après le travail du laboureur, qui nourrit, le travail du soldat, qui tue ou opprime, le travail du bandit, qui assassine, le travail du marchand, qui vole, le travail du sophistiqueur, qui empoisonne, le travail du capitaliste, qui palpe la meilleure part du produit de ceux qu'il fait travailler, et le travail du bavard qui se fait l'avocat du capitaliste. C'est pour le travail capitaliste que M. Thiers demande la conservation du stimulant de la famille, car ce n'est que par le travail de cette espèce qu'on peut acquérir pour ses enfants « des châteaux, des chevaux bondissants d'ardeur et des parcs remplis de gibier. » Mais en quoi la société est-elle intéressée à ce que tel individu, qui se serait retiré des affaires jeune encore et avec dix mille francs de rente, s'il fût resté célibataire, ne les quitte qu'après avoir amassé un million, parce qu'il a une famille à enrichir? C'est un axiome d'économie politique, nous ne saurions trop le dire, que « le paupérisme croît partout comme la richesse. » Quel autre effet donc y a-t-il à attendre de l'ardeur travailleuse du capitaliste, qu'une concentration plus grande de richesses, et con-

séquemment une plus grande misère dans les masses? Les riches ne peuvent s'enrichir encore, sans nuire à autrui. Donc l'amour familial, s'il est le stimulant du travail par lequel on s'enrichit, nuit à la société, au lieu de la servir.

Quant au travail productif, au travail qui appauvrit le travailleur, il a assez du stimulant de la misère. Et comme, d'une part, à mesure qu'il naît des enfants au forgeron, il ne lui pousse pas des bras pour forger davantage; comme, d'autre part, le nombre est grand des travailleurs qui, après de vains efforts pour soutenir une famille, s'abattent sous la charge, et navrés, désespérés d'une misère incurable, ne se soutiennent plus qu'en cherchant dans la débauche l'oubli de leurs maux, on peut dire que les charges de la famille ont plutôt pour effet de diminuer le travail du producteur, que de l'augmenter.

Mettons toutefois à néant toute l'argumentation qui précède, et supposons que la famille est le stimulant indispensable du travail; que conclura-t-on de là en faveur de la propriété? N'est-il pas vrai que, lorsque le père s'est enrichi en travaillant, le succès de son travail crée au profit de ses enfants un droit de fainéantise? Or, si c'est parce que le père a travaillé, que les enfants ne travaillent pas; si, pendant que la propriété encourage le travail de l'un, l'hérédité, qui est une conséquence de la propriété, encourage la paresse des autres, quel avantage la société recueillerait-elle de l'énergie, dite productrice, du père de famille? Peut-être le bien et le mal qui résultent de la propriété, par rapport au travail, se balanceraient-ils si, pour un travailleur, l'hérédité ne donnait qu'un oisif. On pourrait dire que le premier a travaillé pour deux. Mais le riche n'a pas nécessairement qu'un héritier, et la transmission des biens est éternelle. Donc d'un seul travailleur enrichi peuvent sortir d'innombrables générations de paresseux et d'improductifs. C'est ainsi que la propriété ne stimule le travail que pour faire pulluler le parasitisme.

Ni le travail ni la famille n'ont besoin de la propriété : par la propriété, le travail qui appauvrit le travailleur et enrichit l'oisif est nécessairement intermittent; par la propriété, les liens de la famille se resserrent quelquefois très étroitement, mais ce n'est que pour se rompre avec violence. Voulons-nous rendre au travail toute sa puissance pour la réalisation des merveilles, d'où dépend le bonheur de l'humanité; voulons-nous placer la famille dans des conditions rationnelles qui, conciliant notre amour pour nos proches avec notre amour pour le prochain, laissent subsister le nom d'homme, à côté des noms si doux de mari, de père, de fils et de frère? Guerre alors, guerre toujours à la propriété!

IV. Mais je n'ai pas fini; il faut que je retire à la propriété la concession que plus haut je lui ai faite. J'ai dit comment le sentiment familial dépendait de la propriété; je vais dire comment la propriété, en principe, s'oppose absolument au développement du sentiment familial.

Lequel pense-t-on qui soit le plus propre au développement des sentiments affectifs dans la famille, et au maintien de la concorde entre tous ses membres : de la loi du partage égal des biens entre les enfants, ou de la loi de primogéniture qui, faisant du premier-né, quel qu'il soit, un roi aux petit pied, condamne tous ses frères, quels qu'ils soient aussi, à n'être que ses premiers vassaux? La première évidemment. Eh bien! c'est la seconde, et avec raison, que demande la propriété.

Avec la propriété en effet, qui est nécessairement l'inégalité, c'est à dire pour quelques-uns le bien-être, et la misère pour le plus grand nombre, point de liberté possible. Car si les non-propriétaires, qui sont les plus nombreux, étaient libres, auquel cas ils feraient la loi, ce ne pourrait être pour consacrer leur esclavage. Dans la base de la propriété qui ne subsiste que par la force, c'est l'absolutisme monarchique. Or la condition du monarchisme, c'est un ensemble d'institutions aristocratiques, et la condition de l'aristocratie, c'est la loi de primogéniture. Voilà comment la loi du partage égal

si favorable au développement des sentiments familiaux, frappe au cœur la propriété (1).

Le principe démocratique, n'en déplaise aux démocrates propriétaires, est contradictoire au principe de la propriété; et tant que la propriété subsiste à côté de la démocratie, on peut s'assurer que la démocratie n'est qu'un vain mot.

C'est de la révolution de 89 que date la loi du partage égal, et c'est de cette loi que les conservateurs, qui s'y entendent, font aussi dater l'anarchie.

Plus de familles, s'écrie quelque part le romancier Balzac: « Les lois qui à la mort du père partagent les biens, ont brisé les maisons, les héritages, la pérennité des exemples et des traditions; je ne vois que des décombres autour de moi. » — Très bien; mais ces décombres ne sont pas ceux de la famille; ce sont ceux de la propriété.

Est-il bien difficile de comprendre que, dans un ordre social fondé sur la propriété, qui est l'inégalité, qui est l'injustice, tout ce qui est juste, et par conséquent contraire à la propriété, est nécessairement anarchique, anti-social, et trouble l'ordre sans aucun profit pour personne?

La propriété, c'est pourtant et toujours, au sein de la famille, comme au sein de la société, la haine et la guerre.

§ 4. *Du communisme au point de vue de la liberté.*

I. Voici un monsieur, au centre de Paris, qui vient de s'éprendre d'une belle passion pour la musique instrumentale, et la clarinette est l'instrument qu'il a décidé d'étudier. Or la maison qu'habite ce monsieur compte bien une centaine de locataires; et savez-vous quel est le moment qu'a choisi notre apprenti musicien pour se livrer à sa passion malheureuse? Celui précisément où une foule de gens, qui ont la simplesse de croire que la nuit est faite pour dormir,

(1) Voir la note de la page 150, et se la rappeler sans cesse, en lisant ces pages.

prennent l'habitude de se coucher. C'est vers onze heures ou minuit que notre virtuose, qui vaque le jour à ses affaires et le soir à ses plaisirs, commence à souffler dans son instrument. Ses voisins, pauvres diables pour la plupart, qui, après une rude journée de travail, éprouvent le besoin de goûter un sommeil réparateur, se plaignent énergiquement; il n'en a cure, et continue ses *couics* et ses *couacs*. Ne suis-je pas chez moi, dit-il aux plaignants, et n'est-on pas maître de faire chez soi ce que l'on veut? — Mais, répliquent ceux-ci, s'il vous est loisible de faire du bruit la nuit, parce que vous êtes chez vous, il ne nous sera donc pas permis à nous, qui sommes aussi chez nous, d'employer la nuit à prendre le repos qui nous est nécessaire? Comment prétendez-vous concilier votre droit de vacarme avec notre droit de sommeil? Notre sommeil ne vous nuit en aucune manière, et votre musique inopportune nous fait le plus grand mal. Le mélomane ne se rend pas; il est *chez lui*, il doit pouvoir faire *chez lui* tout ce qu'il lui plaît, sauf aux autres à faire de même chez eux. Son esprit ne peut pas sortir de cette hallucination propriétaire; et si, l'affaire étant portée d'abord devant le propriétaire de la maison, ensuite devant le commissaire de police, l'entêté apprend, au prix d'une amende, à se tenir coi chez lui, la nuit, il n'a pas assez d'invectives contre le misérable pays où il est obligé de vivre, et où l'on comprend si mal la liberté; il se trouve opprimé, parce qu'on lui refuse le droit d'oppression.

Ce mélomane, dites-vous, est un insensé. — Pas plus insensé que tous les propriétaires, quels qu'ils soient. Tous, en matière de liberté, raisonnent exactement comme ce joueur de clarinette.

N'est-ce pas au nom de la liberté que le propriétaire entend qu'il ne soit pas mis de bornes à sa fureur et à sa puissance d'accumuler? Or si quelques-uns ne peuvent être libres d'entasser des millions, qu'à la condition qu'une foule d'autres soient privés du droit de vivre, en quoi le raisonnement du

propriétaire diffère-t-il de celui du musicien que nous venons de mettre en scène?

Oui, dit le propriétaire, il faut que, ayant déjà du superflu, je puisse entasser encore, et à des millions accumulés ajouter sans cesse de nouveaux millions; sans quoi, en limitant ma faculté d'appropriation, ce qui ne peut se faire sans limiter mon activité, vous portez à ma liberté la plus grave atteinte. Ne suffit-il pas que la lice soit ouverte à tous? Tant mieux pour les vainqueurs! Tant pis pour les vaincus! — C'est bien cela, en effet, la liberté propriétaire : la liberté de satisfaire sa cupidité, son avidité, sa vanité, sans aucune considération des besoins d'autrui; c'est la liberté du combat, où chacun est libre de tuer son ennemi, pourvu qu'il soit le plus fort ou le plus rusé.

Comment, en propriété, ose-t-on définir la liberté : le droit de faire seulement ce qui ne nuit pas à autrui? C'est une conséquence de la propriété, j'entends de la propriété telle qu'elle existe et que tout le monde est d'avis de la maintenir, que le bien-être de quelques-uns se compose des misères du plus grand nombre, ou pour parler le langage des économistes : « que le paupérisme croisse partout comme la richesse, » — « que les épargnes des riches se fassent aux dépens des pauvres, » — « que tous les ans, au sein des nations les plus prospères, une partie de la population périsse de besoin. » Cela est nécessaire, fatal, nous l'avons à satiété démontré. Donc, tant qu'on n'a pas touché à la propriété, liberté et propriété sont choses qui s'excluent; et dans une société, comme la nôtre, où il n'est pas permis de tuer son voisin à coups de couteau ou à coups de fusil, mais où les travailleurs sont placés dans l'alternative de se laisser mourir de faim honnêtement, ou de voler et d'assassiner pour aller mourir au bagne ou sur l'échafaud, la seule définition qui convienne au mot de liberté, est celle-ci : La liberté est le droit de se faire les uns aux autres tout le mal possible, mais dans les formes déterminées par la loi.

La condition de la liberté des despotes, c'est l'esclavage

des peuples. De même, la condition de la liberté du propriétaire, c'est la servitude des travailleurs. Mais la liberté est universelle, ou elle n'est pas; c'est tout le monde libre, ou c'est, d'un côté, un petit nombre de maîtres, de l'autre, un grand nombre d'esclaves. Et la propriété ne comporte que la seconde partie de l'alternative.

En d'autres termes, il implique que la liberté soit un privilége. Quand elle n'est que cela, et elle ne peut être autre chose, en propriété, son nom n'est pas liberté, c'est despotisme.

Or pas de liberté, pas de société. Nous disons que la liberté des maîtres, là où il y a des maîtres et des esclaves, c'est le despotisme; comment là où il y a des maîtres et des esclaves, y aurait-il société, à moins que société ne veuille dire : étrangeté, hostilité, lutte, combat, extermination?

Mais, pendant que le principe réel de nos institutions est l'intérêt du petit nombre ou le privilége, leur seul principe avoué, c'est l'intérêt de tous, qui serait le droit. De là le trouble et le désordre de nos idées ; de là partout, dans les lois, comme dans la morale, le mensonge et la contradiction.

La loi d'expropriation pour cause d'utilité publique va nous donner un exemple de l'accord qui règne, en propriété, entre les lois et leur principe. Celle dont il s'agit implique que l'intérêt particulier doit toujours fléchir devant l'intérêt général. Mais alors le droit de propriété est donc dans certains cas, de l'aveu même des propriétaires, trop absolu, anti-social, contraire à l'utilité commune. Or qu'est-ce qu'un droit qui n'est pas absolu? Si je ne suis plus maître absolu de ma chose, si elle peut m'être enlevée, lorsque l'état en a besoin et la réclame, comment puis-je encore me dire propriétaire? — Vous l'êtes toujours, me répond-on, car vous ne pouvez être exproprié, sans indemnité préalable. Or, avec cette condition, l'expropriation, au lieu d'altérer, consacre de nouveau le droit de propriété. — Fort bien, répliquerai-je à mon tour, si l'argent pouvait tenir lieu de tout,

i la richesse était le bien-être, au lieu d'en être seulement e moyen. Mais lorsque le meunier de *Sans-Souci* refuse de céder au roi son moulin, ce n'est pas qu'il craigne de ne pas obtenir une indemnité suffisante. Son refus est autrement motivé :

« Mon vieux père y mourut, mon fils y vient de naître, » dit-il; et ce sont ces raisons personnelles qui donnent à sa maison un prix que personne ne saurait payer. Ce meunier, tout meunier qu'il était, avait la poésie du cœur, la religion des souvenirs, le culte de la famille, ô champions du droit familial; et il sentait qu'il est des jouissances qui ne se paient pas à prix d'or. Il résista au roi; mais aujourd'hui il céderait à la république. C'est qu'il comprendrait que l'intérêt de la société doit dominer l'intérêt de l'individu, et qu'autant il est digne de résister à une volonté particulière, à un caprice de prince, à un commandement d'homme, autant il serait absurde de se rebeller contre les prescriptions de la raison et de la justice.

Il n'est d'ailleurs pas à craindre, par le temps qui court, que l'application de la loi d'expropriation pour cause d'utilité publique rencontre aucun obstacle dans des sentiments analogues à ceux du meunier de *Sans-Souci*. Le propriétaire qu'on exproprie n'en a d'*autre* que d'obtenir un beau chiffre d'indemnité, content toujours de gagner en numéraire ce qu'il perd en jouissance morale. Que lui importe que sa chose change de nature, pourvu que par ce changement elle s'accroisse?

Mais un principe n'est pas quelque chose qu'on prenne ou qu'on laisse à volonté, à quoi l'on ajoute ou dont on retranche, susceptible en un mot de plus ou de moins. C'est une loi absolue, universelle, immuable, qui s'impose fatalement. Nous avons donc désormais un point de départ pour la réformation de notre ordre social; et, puisque ce n'est pas, dit-on, la logique qui manque aux hommes, lorsqu'ils font fausse route, mais seulement le point de départ, nous allons désormais marcher hardiment et à grands pas dans la voie

des améliorations. Avec un principe socialement accepté, nos raisons n'auront plus besoin que d'être logiquement déduites pour entraîner l'assentiment général. Le point d'appui d'un principe incontestable et le levier d'une logique parfaite : que faut-il de plus pour soulever le monde moral?

Toutes les contradictions de notre ordre social, toujours oscillant entre l'individualisme et la sociabilité, vont donc enfin cesser. Nous n'avons plus pour obtenir ce résultat qu'à ramener toutes nos institutions au principe qui a dicté la loi d'expropriation pour cause d'utilité publique, c'est à dire à réformer notre société sur le principe de l'utilité commune.

Nous admettons, comme loi suprême, l'utilité publique. Donc nous devons vouloir tout ce que commande l'utilité publique. Je serais heureux de garder la maison où je suis né, où j'ai été élevé, où je voulais mourir au milieu des chères ombres de ceux qui m'ont aimé ; mais il vous la *faut*, pour aligner cette rue, pour agrandir cette place, pour dégager l'abord de ce monument : prenez-la donc ; l'utilité publique a parlé, je me soumets. Vous avez besoin, pour le tracé de ce chemin de fer, de l'asile champêtre où s'écoule si doucement ma vie ; quelle indemnité pécuniaire m'accorderez-vous, qui me dédommage du trouble que va jeter dans mon existence l'abandon forcé de cette paisible retraite? Quelle douleur pour moi de dire adieu au bois où j'aimais à rêver, aux arbres plantés de mes mains, à la haie qui m'offrait un si poétique abri, ou un si doux ombrage, et d'aller, déjà vieux, me chercher ailleurs une habitation, me créer d'autres habitudes! Il n'importe toutefois ; l'utilité publique le veut ainsi, j'obéis toujours. Mais quand je me sacrifie à l'utilité publique, ne suis-je pas fondé à demander, sinon pour moi, au moins pour tous les malheureux, qui sont mes amis, l'application pleine et entière du principe de l'utilité publique? Or s'il est, par exemple, d'utilité publique que le sol soit porté à son maximum de fertilité, pourquoi les choses sont-elles ainsi établies, qu'il reste *nécessaire*-

ment à son minimum? Pourquoi voulez-vous qu'il ne soit cultivé que par de pauvres hères, ignorants, stupides, ennemis de toute innovation? Pourquoi, lorsqu'il a été trouvé de bonnes méthodes d'exploitation, faut-il que les mauvaises ne cessent pas d'être suivies? Pourquoi tout demeure-t-il toujours arrangé de manière que les tentatives de la science échouent devant l'ignorance et l'esprit de routine? Pourquoi, lorsqu'un des principaux obstacles aux améliorations agronomiques, par où la production serait facilement quadruplée, est le morcellement du sol, le sol reste-t-il toujours morcelé? — Mais la liberté, me répondez-vous, que devient-elle, s'il n'est pas loisible au propriétaire d'exploiter sa terre comme il l'entend? — Fort bien; il est trop clair qu'on ne peut pas en même temps être et n'être pas propriétaire. Mais si c'est parce que le sol est approprié, qu'il est si mal cultivé au détriment du plus grand nombre, pourquoi y a-t-il des propriétaires du sol? Et puis, c'est d'utilité publique et non de liberté privée que vous me parliez tout à l'heure, lorsque vous me chassiez de ma maison. L'utilité publique que vous invoquiez pour ce dernier cas, serait-elle moins justement invoquée pour ceux que je viens d'exposer? S'il est utile d'aligner ou d'agrandir des rues, d'élever ou d'embellir des monuments, est-il moins utile d'assurer les subsistances, de prévenir les disettes, de nous empêcher de mourir de faim? Ou bien, est-ce seulement lorsque c'est le moins possible d'utilité publique qui le demande, que le principe d'utilité publique doit prévaloir?

Voilà donc que, malgré la justesse incontestable de notre point de départ, nous restons en panne. Eh! je me doutais bien que ce qui manque aux hommes dans l'ordre social, comme dans l'ordre religieux ou dans l'ordre moral, ce n'est pas le point de départ. Les principes et les axiomes qui sont les lois de la pure raison, s'inventent-ils? Le point de départ ne manque pas aux hommes, et la logique ne leur manque pas davantage. Mais la voix du vil intérêt et des préjugés étouffe la voix de la logique. Et c'est ainsi qu'il s'explique

que, malgré l'hommage rendu au principe de la prédominance de l'utilité publique, qui est au moins la négation de l'organisation actuelle de la propriété, celle-ci continue de se porter le mieux du monde.

Ce que veut la logique, en propriété, c'est que l'intérêt des propriétaires soit le principe de toute notre législation. Ce que veut la logique, là où l'utilité publique doit être la limite du droit, là où la liberté ne peut être que le droit de faire ce qui ne nuit pas aux autres, c'est l'anéantissement de la propriété.

La liberté, telle que nous venons de la définir, suppose l'égalité; or la condition de l'égalité, c'est la communauté. Comment donc l'égalité serait-elle proscrite au nom de la liberté? Comment la communauté pourrait-elle être dite oppressive?

La liberté ne fut pas violée en 1789 lorsque, à la loi de primogéniture, succéda la loi du partage égal des biens dans la famille, ce qui était un accroissement du nombre des propriétaires. La liberté ne serait pas violée demain, si le sol était désapproprié, ce qui rendrait tout le monde propriétaire. La liberté ne serait pas violée après demain, si la propriété était supprimée, car la suppression de la propriété qui est encore un plus grand bien que l'universalisation de la propriété, ce serait la dernière déduction du principe de la prédominance de l'intérêt public.

II. Cependant Proudhon accuse la communauté « d'enchaîner, par ses règlements, la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme, etc., etc., » et il s'oppose « à ce que l'homme, dépouillant son moi, sa spontanéité, son génie, ses affections, s'anéantisse humblement devant la majesté et l'inflexibilité de la commune, etc., etc. »

Le sens de la diatribe anti-communautaire de Proudhon, diatribe que nous reproduirons plus loin *in extenso*, c'est que la liberté ne peut consister que dans l'affranchissement de toute règle; ce qui se cache sous ce bel amour d'indépendance, dont on s'enorgueillit, ce n'est rien autre chose

qu'une exagération d'individualisme, de cet odieux individualisme d'où est issue la propriété, qui est la base même du despotisme dont on prétend secouer le joug. On exalte la personnalité *insoumise* de l'homme, et l'on se fait gloire de s'insurger contre toute règle, comme s'il y avait plus de liberté à céder à ses passions, à ses sophismes, qu'à se soumettre à la raison; comme si le seul moyen d'être libre, ce n'était pas d'avoir assez d'empire sur soi pour vouloir toujours ce que veut la raison. La haine du communisme, c'est la haine de la règle, non pas parce que la règle est mauvaise, mais uniquement pour cela même que c'est la règle.

Mais les prescriptions de la communauté seront-elles toujours d'accord avec les prescriptions de la raison? Et dans le cas contraire, pourrions-nous encore nous flatter d'être libres? Telle est précisément l'objection de Proudhon. « Les règlements de la communauté, dit-il, quelque sages qu'on les suppose, sont encore défectueux; et cependant la fidélité à ces règlements ne souffre aucune réclamation. » Voilà pourquoi la communauté ne serait que servitude et oppression. Aussi Proudhon ne s'étonne-t-il pas « que la communauté ait de tout temps soulevé le *bon sens général.* » Cette glorification du bon sens général me plaît de la part de Proudhon! Ainsi, quoique notre régime propriétaire ne soit, d'après ses propres démonstrations, qu'absurdité, contradiction et oppression, il n'attaque pas le bon sens général des peuples, qui acceptent ce régime; et il suffit que les règlements de la communauté puissent ne pas être parfaits, pour que la perspective d'y être soumis doive à l'avance soulever le bon sens général! Les peuples ne murmurent pas contre le despotisme de la propriété qui les rend misérables; mais ils ne souffriraient pas la moindre erreur du système égalitaire, qui assurerait leur bien-être! Le bon sens général est donc tour à tour bien coulant et bien difficile, tour à tour bien tolérant et bien exigeant? Serait-ce donc parce que, en communauté, il n'y aurait que des esprits sains et éclairés, que la moindre imperfection des règlements

deviendrait intolérable? Nous pourrions alors voir à volonté une critique ou un éloge dans l'argument de Proudhon.

N'est-ce pas d'ailleurs gratuitement que Proudhon suppose l'imperfection de l'organisation communautaire? N'est-ce pas gratuitement qu'il suppose l'irréparabilité des fautes où elle peut tomber? Pourquoi veut-il que la condition de la communauté soit une soumission aveugle et servile aux règlements de la communauté? La communauté n'est-elle pas essentiellement démocratique? Comment donc, puisque tout y est l'œuvre de tous, la réclamation n'y serait-elle pas toujours permise? Comment les règlements n'y seraient-ils pas toujours modifiables?

— Quelle recommandation pour votre doctrine, et quelle garantie de la sagesse de vos institutions, que leur essence démocratique, va s'écrier Proudhon, qui tout à l'heure pourtant se faisait un argument contre le communisme, des répugnances qu'il inspire au vulgaire! — Quoi qu'il en soit, ce n'est certes pas moi qui me ferai contre Proudhon le champion de l'idée démocratique. Que ceux-là la défendent, qui trouvent qu'il suffit des acclamations de la foule pour légitimer le pouvoir, ou qu'il n'y a pas de mauvais princes aimés et voulus par le peuple, ou que l'asservissement du peuple par lui-même est une idée contradictoire. Bien loin de considérer la voix du peuple comme la voix de Dieu, je dirai plutôt avec quelques anciens : *turba argumentum pessimi.*

Je ne connais même qu'une chose de plus curieuse que la souveraineté populaire; c'est le moyen imaginé un jour par Proudhon pour la réformer et la restreindre, et qui consisterait à confier à une section de l'académie des sciences l'élaboration des lois, parce que tout cè qui est science est matière d'*examen* et non de *vote;* mais en laissant au peuple le choix et la nomination de ses chefs, ce qui seul serait *matière* de *vote* ou d'*élection*, le peuple devant avoir confiance dans ceux à qui il est tenu d'obéir. Proudhon a seulement oublié de nous faire connaître qui choisirait le comité de

législation et lui donnerait son mandat. Ce n'est pas du peuple qu'il le tiendrait; c'est contre l'hypothèse. D'ailleurs pour apprécier des savants et leur donner une mission, il faut être savant soi-même; et, si le peuple l'était, il ferait ses affaires tout seul, sans l'intervention de l'académie des sciences. Donc pour éviter un cercle vicieux d'où l'on ne sortirait jamais, quel que soin qu'on prît de multiplier les degrés d'élection, il faut que le comité scientifique de législation se nomme lui-même, proclame lui-même sa capacité législatrice. Et quand nous aurions une garantie de l'infaillibilité de ces savants, qu'est-ce qui nous assurerait leur impeccabilité? Suffit-il d'être savant pour être un modèle de toutes les vertus? Ne s'est-il jamais vu de savants qui fussent de lâches coquins?

C'est d'ailleurs au peuple seul qu'il appartient, selon Proudhon, de choisir ses magistrats et ses chefs. Or, quand le comité de législation serait infaillible et impeccable, si le peuple fait de mauvais choix, et que le pouvoir exécutif jette le pouvoir législatif par les fenêtres — cela s'est fait quelquefois, aux applaudissements du peuple — où en serons-nous, avec nos savants, animés de si bonnes intentions? Est-ce que le peuple, qui se tromperait si facilement dans le choix des législateurs, parce qu'il est ignorant, se connaît trop en vertus et en caractères, pour ne se tromper jamais dans le choix des membres du pouvoir exécutif? C'est ainsi que, dans les limbes de la démocratie propriétaire, on n'évite un cercle vicieux que pour tomber dans un autre. Nous en passons et des meilleurs; et c'est toujours le cas de dire : Ah! le bon billet qu'a la Châtre!

L'idée démocratique, sous notre régime propriétaire, n'est que mensonge et contradiction; et le mot *démocratie* lui-même n'est que contradiction et mensonge. Tant qu'il y a un peuple : *Démos*, c'est à dire une classe pauvre et ignorante, imagine-t-on que la force, la puissance : *Kratos*, soit de son côté? Absurde qu'il y ait des lois, qui soient l'expression de la volonté du peuple, car là où il n'y a pas connais-

sance, comment y aurait-il volonté? Absurde qu'il y ait suffrage universel, car ceux-là peuvent-ils être dits votants, qui ne votent pas d'eux-mêmes, qui n'ont pas d'idées, et que d'autres font voter? Or la masse électorale est-elle jamais autre chose qu'un instrument dans la main des partis, pour fonctionner, tantôt pour la conservation, tantôt pour la révolution, un jour, en faveur du despotisme, un autre jour, en faveur de l'anarchie? C'est bien là, je crois, la démocratie. Mais quand la démocratie ne serait pas un vain mot, quand l'attribution aux classes pauvres du droit électoral leur conférerait la capacité électorale, qu'en feraient-ils au sein de la propriété? Les votes les plus intelligents peuvent-ils empêcher un principe de produire ses conséquences? Nous avons démontré que la propriété une et indivisible a fatalement pour résultat un paupérisme croissant sans cesse comme la richesse. Donc plus les lois, qui seraient l'œuvre d'une démocratie intelligente, seraient en apparence bonnes et justes, plus elles seraient en réalité mauvaises et absurdes, puisque alors allant directement contre leur principe, qui est la propriété, elles ne le contrarieraient que pour amener des tiraillements inutiles, contraires aux intérêts du pauvre même. Mais nous nous supposons en communauté. Or, comme l'opposition des intérêts fait nécessairement la loi mauvaise en propriété, l'identité des intérêts, en communauté, la fait nécessairement bonne. Alors la loi qui est l'expression de la volonté générale est aussi l'expression de la vérité; et quand le peuple se trompe — si le mot peuple n'est pas un contre-sens dans une société égalitaire — ses erreurs sont sans danger, ne portant que sur des points secondaires, et toujours facilement réparables. Qu'importent alors les discussions et les dissentiments, puisqu'ils n'ont jamais pour objet que des arrangements accessoires? Loin d'être des éléments de dissolution, ils n'y sont que le mouvement même de la vie. De tout quoi il faut conclure que le principe démocratique n'est excellent, que quand il est devenu inutile.

Les règlements, dans la communauté, ne sont pas irréformables — nous venons de le démontrer — et cela suffit pour qu'elle ne puisse pas être dite oppressive et tyrannique. Tant mieux, après cela, si les règlements sont en quelques points défectueux, s'ils laissent toujours à désirer; le soin de les améliorer occupera nos esprits et les tiendra en haleine. Aussi ce qu'on reproche, au nom de la personnalité, à l'institution communautaire, est-ce bien plutôt sa perfection, que ses défauts. Mais alors à quelles conditions y aura-t-il donc personnalité? La personnalité de l'*homme*, comme l'on dit (pour la distinguer sans doute de celle du chat), est essentiellement libre, active, et, je le veux bien, *raisonneuse;* mais elle n'est pas essentiellement *insoumise*. Toute démonstration n'enchaîne-t-elle pas notre raison? Et si notre esprit est insoumis, lorsqu'il cherche la vérité, ne se soumet-il pas et n'est-il pas enchaîné, dès qu'il l'a trouvée? En quoi alors notre liberté se trouve-t-elle atteinte? Et comment prétendre que nous ne sommes pas libres, parce qu'une vérité démontrée force notre assentiment, et qu'il ne nous est pas facultatif d'accepter ou de rejeter un axiome? Autant vaudrait dire que nous ne sommes pas libres, parce que forcément nous aimons et recherchons ce qui nous est utile, comme forcément nous haïssons et fuyons ce qui nous nuit. Ne nous disons donc pas esclaves, parce que, le principe de l'égalité enchaînant notre raison, nous subirions les conséquences de ce principe. N'est-ce pas au nom de la liberté de la déraison que Proudhon proteste contre l'empire de la raison? Qu'est-ce en effet que sa personnalité *raisonneuse* et *insoumise*, sinon le contraire de la personnalité raisonnante et raisonnable, ce qui veut dire *soumise* à la raison?

Ce n'est pas, enfin, parce que la communauté a des règlements auxquels on est tenu de se soumettre, qu'elle peut être déclarée incompatible avec la liberté; elle ne le serait, que si son principe était mauvais. Dans le cas contraire, l'obéissance à une règle conforme à la raison, à la science,

à la nature des choses, ne constitue pas la servitude; elle est la liberté même, la seule liberté.

La personnalité ne saurait consister dans le libre essor de nos caprices, de nos vices et de nos passions; sans quoi les moralistes, qui nous prêchent la répression de nos penchants, seraient les ennemis de notre personnalité. Nous appelons personnalité, au contraire, la faculté pour chacun d'être ce que la raison veut qu'il soit. Tâchons donc à cet égard de bien nous entendre. Nos vices ne sont pas des résultats nécessaires de la nature, c'est à dire de notre organisme, car alors il ne saurait être question ni de personnalité ni de liberté; ils n'ont qu'une existence contingente; ils dépendent de notre volonté; ce ne sont que des tendances, que notre raison peut vaincre. Comment donc un ordre social qui faciliterait à leur égard l'œuvre de la raison, serait-il contraire à la liberté? Comment en substituant au milieu corrupteur où nous vivons, un régime qui ôterait à nos vices leur raison d'être et tarirait la source du mal, atteindrions-nous notre personnalité?

On donne, il est vrai, le nom de personnalité à certaines excentricités ou monstruosités morales, telles que peuvent seules en enfanter des sociétés en dissolution, ou d'abominables civilisations. Néron, Héliogabale, Caligula, Caracalla, étaient d'affreuses personnalités. Et le mot personnalité étant ainsi entendu, on peut dire que les personnalités, qui s'effacent peu à peu par les progrès de la raison, disparaîtront entièrement dans la communauté. C'est un effet de la civilisation d'uniformiser les esprits, comme les mœurs et les costumes. Mais si c'est la diversité des esprits qui fait les personnalités, si la personnalité est le rayonnement de chaque intelligence, n'est-ce pas seulement là où toutes les facultés seraient intégralement développées, et où chacun aurait un champ d'exercice en rapport avec ses dispositions spéciales, deux avantages que comporte seule une société organisée, que pourraient sortir les personnalités? Et au lieu de dire que la communauté comprime notre personnalité,

n'est-il pas juste de reconnaître que c'est la communauté seule qui peut donner aux personnalités tout leur essor, toute leur force d'expansion?

Mais, pendant que nous opposons les biens de la communauté aux maux de la propriété, voici Proudhon qui vient nous faire remarquer « que la communauté, négation de la propriété, est conçue pourtant sous l'influence du préjugé de propriété. » Et savez-vous pourquoi? Parce que « dans la communauté, la vie, les talents, toutes les facultés de l'homme sont la *propriété* de l'état, qui a le droit d'en faire, *pour l'intérêt général*—je prends acte de cette déclaration—l'usage qu'il lui plaît. » Et qu'importe à chacun que ses talents soient exploités au profit de tous, lorsque les talents de tous sont exploités au profit de chacun? Quand tous les talents sont exploités dans l'intérêt général, au profit de la société tout entière dont chacun sans doute fait partie, qui donc pourrait se prétendre lésé? Communauté ne veut-il pas dire égalité, réciprocité, comme propriété veut dire inégalité, exclusivisme? Comment donc là où l'on aurait tous un droit égal de propriété sur le talent l'un de l'autre, personne pourrait-il être dit propriétaire? Cette réciprocité de propriété n'implique-t-elle pas la négation même de la propriété? Comment, si ce n'est pour le plaisir de jouer sur les mots, peut-on dire que les talents de chacun étant en communauté la propriété de tous, la communauté prend sa source dans la propriété?

Avançons. Liberté ou droit, c'est tout un; c'est pourquoi l'on dit qu'on est *libre*, ou qu'on a le *droit* de faire ceci ou cela. Or qu'est-ce que le droit, sinon pour tous la plénitude de la vie, le complet développement physique et moral, la satisfaction de tous les besoins? Après cette définition, est-il possible que l'ordre social, qui seul donne place à tous au banquet de la vie, soit dit oppressif? Il faudrait dire alors qu'il y a opposition entre la liberté et le droit, ce qui est absurde, contradictoire.

Mais l'absurdité et la contradiction disparaissent, quand

on considère que, si la liberté est l'affranchissement de toute autorité *personnelle*, c'est en revanche la soumission à l'autorité *impersonnelle* de la raison, de la justice. Le moi, c'est l'être raisonnant. Donc on est libre, quand on obéit à la raison, puisque alors les passions sont esclaves; et l'on est esclave, quand on résiste à la raison, car alors les passions sont maîtresses. En conséquence celui-là est libre, qui veut l'égalité, et celui-là est esclave, qui défend la propriété. Le premier veut être heureux avec tout le monde : il écoute la voix de la raison. Le second veut être heureux, au détriment de tout le monde : il n'écoute que la voix de ses passions.

Nous trouvons toujours que la condition de la liberté c'est l'égalité, dont le moyen est l'association universelle, la communauté.

III. Mais voici une nouvelle batterie qui se démasque, et dont nous avons à essuyer le feu. On nous reproche de passer à côté de la question : nul doute, nous dit ce philosophe, que la liberté ne consiste à résister à ses passions et non à leur céder. Mais pour qu'il y ait lieu à leur résister ou à leur céder, il faut que les passions soient possibles. Donc la liberté suppose une opposition entre les tendances de raison et les tendances de passion, et leur identité serait l'automatisme universel. Or si la communauté nous place dans des conditions où nous ne serions pas tentés de mal faire, n'est-ce pas justement qu'on lui reproche de porter atteinte à la personnalité et de nous annihiler en tant qu'êtres libres? — L'argument n'est pas mauvais, et il serait encore meilleur s'il était démontré que la communauté, qui assure notre bien-être matériel, ferme encore l'accès dans nos cœurs à toute peine morale; car s'il est seulement possible que, au sein de la communauté, deux amoureux le soient du même objet, l'argument ne perd-il pas toute sa valeur?

J'aborde de front maintenant la difficulté.

Pourquoi chacun de nous n'est-il pas doublé d'un gendarme, qui le suive comme son ombre; auquel cas personne n'aurait de mérite à être honnête, n'étant pas libre de ne

l'être pas? Parce que un pareil gardiennage coûterait trop cher. Mais les gouvernements, en dehors même de toutes préoccupations politiques, multiplient autant qu'ils peuvent gendarmes et agents de police, afin de prévenir tous crimes et délits; et les divers moyens par eux employés à cette fin ne sont certainement pas considérés comme attentatoires à la liberté. Est-il par exemple aucun moraliste qui demande la suppression du gaz ou des réverbères dans certains quartiers retirés des grandes villes, sous prétexte que, si après cela il ne s'y commettait pas de crimes, il y aurait au moins mérite à n'en pas commettre, puisque les crimes y auraient été faciles? Ce serait absurde. L'est-il moins de prétendre conserver dans la société la possibilité d'une certaine somme de mal, pour donner de l'exercice à nos vertus? Notre devoir est tout au contraire de réformer notre ordre social de manière à rendre le plus que nous pouvons la pratique du bien facile, et à laisser la vertu sans exercice. C'est cela même qui est la vertu. Elle n'est pas, par exemple, de conserver le paupérisme pour donner de l'exercice à la charité; elle est de tarir la source du paupérisme et de laisser la charité sans moyen d'exercice, dût le sensible M. Thiers en mourir de chagrin.

Le but auquel nous devons tendre, sans jamais pouvoir l'atteindre, c'est l'identité des tendances de raison et des tendances de passion. Hors de là, il n'y a que folie et contradiction.

§ 5. *Du communisme au point de vue des conditions du travail.*

1. C'est dans la question du travail surtout qu'éclate la sollicitude des propriétaires pour la liberté du pauvre. Leur plus fort grief peut-être, et celui de Proudhon, leur interprète, contre la société communiste, c'est « que le travail, qui ne doit être pour l'homme qu'une condition imposée par la nature, y devient un commandement humain, par là même odieux. » — Ces messieurs entendent « que chacun travaille

à ce qui lui plaît, quand il lui plaît, autant qu'il lui plaît; qu'il dispose de ses heures et n'obéisse qu'à la nécessité. »

Voilà bien comme on parle, quand, grâce à de bonnes rentes, on a droit à un éternel *far niente*. Mais si, pour être libre, il faut pouvoir disposer de ses heures, quels sont donc à ce compte les travailleurs qui pourront se dire libres? Ce n'est pas l'ouvrier, qui commence et finit sa journée aux heures fixées par le fabricant, d'après les besoins *actuels* de la production, et ayant toujours une tâche trop longue ou trop courte. Ce n'est pas le laboureur, dont les travaux sont ordonnés par les saisons, et qui, toujours dans la dépendance de l'état atmosphérique, est souvent obligé de faire en un jour la somme de travail que, par un temps plus favorable, il eût répartie sur toute une semaine. Ce n'est pas le marchand, forcé de se morfondre tout le jour à son comptoir, pour attendre le client, qui vient ou ne vient pas. Ce n'est pas le bureaucrate, qui, pour courte et commode que soit sa vacation, est au moins astreint à la fournir à des heures déterminées.

Est-ce que, pour faire acte de liberté, l'ouvrier se reposera, lorsque le travail presse, et attendra, pour chercher de l'ouvrage, l'époque de la morte saison? Est-ce que, sous prétexte qu'il ne veut travailler qu'à son heure, le laboureur ajournera la moisson, quand le blé est mûr, ou remettra au lendemain à serrer son foin, lorsque le soir il voit dans l'air l'orage près d'éclater? Est-ce que le marchand, afin de se prouver à lui-même sa parfaite indépendance, fermera quelquefois sa boutique le jour, pour aller se promener, sauf à l'ouvrir la nuit, pendant que tout le monde dort? Est-ce que l'employé élèvera la prétention de ne faire ses vacations, s'il lui plaît, que le soir à l'heure où actuellement elles finissent, et cela, parce qu'il est ennemi du joug? Quelle que soit enfin notre tâche, est-ce jamais nous qui choisissons l'heure de l'accomplir? N'est-ce pas toujours la nature des choses, la force de la nécessité qui nous l'impose?

J'entends bien qu'on ne refuse pas d'obéir à la nécessité;

mais alors comment peut-il être question, pour personne, de travailler à ce qui lui plaît, quand il lui plaît, et autant seulement qu'il lui plaît? Quel régime Proudhon imagine-t-il, où le travailleur eût ainsi toutes ses commodités? Quant aux propriétaires, n'est-ce pas de leur part trop d'effronterie, de défendre, au nom de la liberté du travail, le régime de propriété actuel, ce régime où il est notoire qu'il n'y a pour le pauvre, hors du bagne comme dedans, que les travaux forcés à perpétuité? Maintenant, prenant de front l'argument de Proudhon, je dis que c'est précisément pour que le travail ne soit pas de commandement humain, que nous voulons la communauté. Car qu'est-ce qui peut justement être dit de commandement humain? Ce n'est sans doute pas ce qui serait ordonné par la société, quoique la société se compose d'êtres humains, si ce que la société ordonnait, était de même ordonné par la raison. J'appelle commandement humain, par opposition aux commandements impersonnels de la raison, toute loi émanant du caprice, de la passion, de l'intérêt particulier des individus ou des classes, tout ce qui est opposé à la justice, à la raison, contraire à la nature des choses. Dans des conditions où tout ce qu'on est tenu de faire est commandé par la justice, par la nature des choses, la règle n'est pas de commandement humain.

Lorsque le travail est excessif pour les uns, et nul pour les autres; lorsque que la nature du travail est au rebours de l'aptitude du travailleur, ou sa rétribution en sens inverse de l'utilité produite et de la peine prise; lorsque l'ouvrage le plus pénible est toujours le plus mal rétribué, et si mal, que sa rémunération ne suffit pas à l'existence de celui qui l'exécute — et telles sont fatalement les conditions du travail en propriété — le travail est de commandement humain. Mais si le travail est également réparti entre tous les individus valides; si chaque travailleur est affecté au travail auquel il est le plus propre; si chacun, moyennant l'accomplissement de sa tâche, est assuré de la satisfaction de ses besoins — et telles seraient les conditions du travail dans

la communauté — le travail n'est plus de commandement humain ; il est, si nous personnifions la justice et la raison, de commandement divin.

On déclare ne vouloir obéir et se soumettre qu'à la nécessité; c'est là parler pour ne rien dire : il y a nécessité résultant d'un mauvais ordre de choses, et nécessité résultant d'un ordre de choses rationnel. C'est à cette dernière nécessité qu'il convient de se soumettre, sans murmurer.

Mais pour mieux voir de quel côté se trouve l'oppression, mettons en parallèle un cas de travail individualiste, *dit* libre, et un cas de travail sociétaire ou communautaire, dit oppressif. Il sagit de faire la moisson. Or aujourd'hui, sous le régime propriétaire, le groupe de moissonneurs pour une ferme de 30 hectares, sera d'environ six personnes : le fermier ou métayer, ses deux fils, sa *fille* et deux journaliers— c'est encore un des fruits de la propriété, de ce régime si favorable à la liberté que, dans les campagnes, la femme partage avec l'homme les plus rudes travaux. — La journée de ces six malheureux, qui commencera à quatre heures du matin pour finir à neuf heures du soir, sera, défalcation faite d'une heure pour le repas du milieu du jour, de 16 heures environ. Une tâche de 16 heures, dont la moitié au moins sous les rayons d'un soleil torréfiant, n'est-ce pas plus que jamais l'ait demandé aucune institution esclavagiste? Les voyez-vous, ces six malheureux, courbés pendant seize heures sur leur sillon? Et si un orage vient à éclater, n'est-ce pas la fièvre et la mort qui vont tomber, avec une pluie torrentielle, sur ces corps tout trempés de sueur? Car où se réfugieraient-ils? L'avarice propriétaire a-t-elle laissé debout le moindre bouquet d'arbres ou le plus chétif buisson, où ils trouvent un abri? La terre dénudée au loin autour d'eux ne témoigne-t-elle pas partout des progrès de l'agriculture, tels que les comporte le régime propriétaire actuel? Détournons nos yeux de tant de misères.

Quel spectacle tout différent va nous offrir le travail ré-

glementé de la communauté! Là, grâce à la multiplication des bras, les ouvriers ne manquent pas pour la moisson. Aux hommes qui ont toujours travaillé viennent se joindre tous ceux qui ne travaillaient pas, et le nombre encore plus grand de ceux dont le travail était inutile, par exemple les dix-neuf vingtièmes de la race parasite des marchands. Nous ajouterons pourtant encore à l'accroissement déjà si considérable des bras, en suspendant, pendant le temps de la moisson, tous les travaux d'atelier. C'est donc par centaines, que la moindre circonscription communautaire va lancer ses travailleurs sur les champs. Nous les supposerons partagés en deux escouades, travaillant chacune trois heures : l'une de cinq à huit heures du matin, l'autre de six à neuf heures du soir. Qui donc, parmi des hommes valides, serait incapable d'une pareille tâche? Et avec quelle rapidité les épis ne vont-ils pas tomber sous la faux!

Mais il faut nous rendre compte des sentiments différents des deux catégories de travailleurs, dont nous comparons les situations différentes.

Les premiers, ceux dont nous venons de voir la sueur couler à flots, sont pourtant satisfaits et joyeux, et chantent à pleine voix; non pas, comme vous pourriez le penser, parce que leur abrutissement leur ôte le sentiment de leur misère, mais bien parce qu'ils ont le sentiment de leur liberté : « Notre existence, se disent-ils, n'est pas belle. Pas de pain quelquefois et jamais de repos! Et le pis est, que pendant que nous mourons de faim en travaillant, d'autres, à cause de cela même, regorgent de superflu, sans rien faire. Mais qui sait si quelque heureux événement ne nous mettra pas à même de faire travailler les autres à notre tour? N'y a-t-il pas toujours eu des oncles d'Amérique, pour laisser à de pauvres diables des millions inattendus? Dans tous les cas personne, ni société ni individu, n'a le droit de nous commander le travail; la seule force des choses nous l'impose comme condition de notre existence; et nous pouvons, à nos risques et périls, nous repo-

ser, sans que nul y trouve à redire. Donc, morbleu! nous sommes libres, et vive la joie ! »

Maintenant voyez ces travailleurs communistes, que nous imaginions si heureux et si allègres; comme ils sont tristes et abattus! C'est qu'ils se tiennent intérieurement à peu près ce langage : « Notre tâche est douce, commode et agréable, c'est vrai; nous avons en abondance toutes les choses nécessaires à notre existence physique, intellectuelle et morale, c'est encore vrai; ce qui est vrai de même, et non moins satisfaisant, c'est que nous ne voyons pas au dessus de nous une classe d'oisifs pour qui nous labourions, semions et recueillions, et dont les mépris pour nous soient en raison même des services que nous leur rendons. Mais quels avantages pourraient jamais compenser la perte de l'indépendance? Notre tâche a beau être douce; c'est toujours une tâche sociale, et c'est là ce qui en fait le supplice. Nous ne disposons pas de nos heures; il ne nous est pas loisible de travailler ou de ne pas travailler, selon nos caprices. Ce mal n'est-il pas pire que d'être exposés, comme on l'était auparavant, quand on n'avait pas tiré un bon numéro à la loterie de la vie, à supporter éternellement le poids du jour et de la chaleur? Sans doute les règlements qui fixent notre tâche, par nous-mêmes élaborés et consentis, sont en tout conformes à la raison et à la nature des choses; mais enfin ce sont des réglements. Donc le travail est parmi nous de commandement humain. Nous ne sommes pas libres. Arrière le bien-être dont, à pareil prix, il nous est donné de jouir !

Tel serait, paraît-il, le contraste que présenteraient les dispositions intérieures et les conditions matérielles des travailleurs, selon qu'ils appartiendraient au régime individualiste ou à la communauté. Mais nous avons mieux que des hypothèses, pour asseoir à cet égard notre jugement. Le travail organisé, réglementé et dans toutes les conditions qui devraient, prétend-on, le rendre odieux, existe pour une classe nombreuse, et précisément la plus heureuse

de la société ; nous voulons parler des agents des services publics, des employés salariés par l'état. Qu'est-ce que le communisme, sinon l'universalisation, ou l'extension à la société tout entière, de la règle observée dans les administrations publiques? Qu'est-ce qu'établir la communauté, sinon faire, de tous les travailleurs, des fonctionnaires? Et qu'on ne se fasse pas, de l'exemple par nous choisi, un argument contre la communauté, en nous opposant, sous le rapport de la liberté, la dépendance actuelle des employés, et sous le rapport des finances, l'esprit de gaspillage qui préside à l'exécution de tous les travaux commandés par l'état ; l'objection serait absurde et sans portée, ne reposant que sur des maladies propriétaires. Il n'est pas besoin d'expliquer comment l'universalisation du système ferait disparaître des vices qui ne tiennent qu'à son exceptionnalité ; il ne s'agit d'ailleurs ici que des conditions du travail. Or, quand les fonctionnaires publics seraient beaucoup plus accablés de travail qu'ils ne le sont, songeraient-ils à se poser en martyrs, pour cela seul que leur travail est organisé et réglementé? Aucun d'eux, sous prétexte que ses occupations sont de commandement humain, se donne-t-il pour plus esclave que les autres travailleurs?

II. Mais la gent propriétaire a plus d'une corde à son arc. La peur de perdre son privilége de haute fainéantise la rend habile et ingénieuse. Elle a imaginé, pour consoler les travailleurs de leur misère, de feindre une profonde vénération pour le travail ; un jour on s'est mis à crier de dessus les toits, que le travail était réhabilité ; et cela bientôt a eu cours comme une vérité incontestable. La réhabilitation du travail a été célébrée sur tous les tons, comme le progrès moral qui fait le plus d'honneur à notre époque : ce serait un fait hors de conteste, que le travail est relevé du mépris où le tenaient nos pères. Mais où diable a-t-on vu cela? Est-ce que l'épithète de parvenu n'est pas toujours une injure? Est-ce que, aujourd'hui comme autrefois, ce qu'on trouve de plus fort pour humilier et mortifier un homme

arrivé à une belle position, ce n'est pas de lui rappeler qu'il est le fils d'un tailleur ou d'un cordonnier? Est-ce qu'on ne se fait pas toujours gloire de sortir d'une famille pure, de temps immémorial, de tout sang de travailleur? Est-ce que la considération qu'on accorde aux riches ne se mesure pas toujours sur le plus ou le moins de générations d'oisifs qu'ils comptent dans leurs ancêtres, et qui leur constituent autant de quartiers de noblesse? Est-ce que le travail n'est pas toujours si réellement une tache, que rien ne peut l'effacer, pas même le prestige de la fortune? Est-ce que toujours le désespoir de certains personnages parvenus à la richesse et aux honneurs, ce n'est pas qu'on puisse dire : voyez-vous ces gens qui mènent si grand train; eh bien! leur grand-père faisait des guêtres? Est-ce que les oisifs d'ancienne date ne répugnent pas toujours à s'unir aux oisifs de date récente? Est-ce que les oisifs de date récente ne sont pas toujours prêts aux plus grands sacrifices pour s'allier aux oisifs d'ancienne date? Est-ce que jamais on croit avoir assez fait pour se laver de la flétrissure du travail? Or en présence de ces préjugés, qu'il est impossible de nier, que signifient donc les dithyrambes des conservateurs en l'honneur du travail? Leur glorification hypocrite du travail, démentie par leurs mépris réels pour les travailleurs, est-elle autre chose qu'une indigne mystification?

§ 6. *Du communisme au point de vue de la nécessité des stimulants du travail.*

I. Dans l'état présent des choses la paresse existe, et il n'y a de stimulants suffisants du travail que la faim, le désir du bien-être, la soif des jouissances, et l'amour familial. D'où les conservateurs concluent : que dans une société où tous auraient également droit à tout, il y aurait nécessairement émulation de paresse et émulation de gourmandise; en sorte que chacun consommant de toutes ses forces et dormant à poings fermés, le moment arriverait bientôt où

tout étant dévoré on se livrerait une guerre d'extermination, après laquelle le vainqueur traitant le vaincu comme on traite l'animal dont on s'est rendu maître, ferait de lui son esclave et l'obligerait à travailler à sa place. Ainsi nous ne traverserions la communauté, que pour revenir à la propriété et passer de nouveau par ses plus dures formes.

Mais c'est toujours tirer ses arguments contre le communisme, de circonstances qui forment précisément la caractéristique de la propriété; et le raisonnement des propriétaires est l'équivalent de cette proposition : le grand obstacle à la communauté, c'est la somme des vices inhérents au régime propriétaire.

La première chose qu'ici nous ayons à faire, c'est de nous demander avec Fourier ce que c'est que cette paresse, avec laquelle nous naîtrions et dont il nous serait si difficile de briser les chaînes. Ce n'est certainement pas l'amour de l'inaction; sans quoi, une fois dans une position agréable, on n'en sortirait plus, et le bonheur des riches équivaudrait à une éternelle pétrification. Nous trouvons que c'est un besoin pour tous de changer de place; et que la vie la plus molle est encore un passage incessant d'un état à un autre, quelque déplaisant que soit souvent entre les deux le trajet.

L'écolier qu'on appelle paresseux n'est pas plus somnolent que les autres; seulement il préfère à l'école communale, l'école buissonnière, et ne craint pas de se fatiguer à courir les champs et les bois. Ou, si l'écolier paresseux est un fils de famille, un de ces riches héritiers dont le peu démocrate M. Thiers parle avec tant de complaisance et d'amour, il s'échappe, au moment où il pourrait dormir sur son *thème* ou sur sa *version*, pour aller enfourcher le poney dont il ménage peu les jambes, ou pour se mêler à ses gens, et faucher, moissonner ou battre, à leur exemple.

Plus tard l'écolier paresseux sera encore l'étudiant paresseux. Mais quand il manquera ses cours, ce ne sera pas pour aller rêver sous les frais ombrages; vous le trouverez remontant, à force de rames, le cours d'une rivière sous un

soleil brûlant, ou exterminant, dans un abominable steeple-*chase*, le pauvre cheval que lui aura confié un loueur imprudent.

Quels paresseux aussi que ces enfants abandonnés des classes pauvres, que le malheur de leur naissance avait condamnés aux travaux serviles à perpétuité, mais qui, ne relevant que d'eux-mêmes, ont mieux aimé courir les aventures que d'être maçons, charpentiers ou forgerons, et parmi lesquels se recrutent, selon les lieux et les circonstances, les acrobates, les saltimbanques, les contrebandiers, voire les bandits! Quelle vie plus agitée, plus incertaine, plus pleine de périls, plus laborieuse que celle à laquelle ils se sont voués! Mais on appelle lâche, le malheureux conscrit qui se *mutile* et s'estropie pour ne pas faire la guerre; on appelle lâche aussi ce réfractaire qui, au lieu d'aller se ranger sous les *drapeaux* où la loi l'appelle, prend la campagne avec son fusil et va vivre misérablement dans les bois et les montagnes, *résolu* à soutenir contre les gendarmes, les gardes champêtres et toute la force publique, une lutte de tous les instants, où il déploiera cent fois plus de courage et d'énergie que ne lui en eût jamais demandé le métier de soldat. Or comme *ceux-là* sont dits lâches, les autres peuvent bien être dits paresseux.

Mais il est des riches, dont une moitié de la vie se passe à faire leur toilette, et l'autre, à courir les salons, les bals, les concerts, les spectacles. Telle [illegible]mme du monde, par exemple, change de toilette cinq ou six [illegible] par jour, ne sortant jamais des mains de sa femme de chambre [illegible] couturière, que pour passer dans celles du coiffeur. *Et* cela que vous appelez ne rien faire? Moi, je dis que c'est travail de forçat.

Voilà donc, je crois, un premier point résolu. Si l'on entend par paresse l'amour de l'inaction, la paresse *n'existe* pas; et, encore bien qu'il importe peu, quant au résultat, que la paresse consiste à ne rien faire ou à faire tout autre chose que ce que l'on devrait, nous avons là une donnée précieuse. Après cela en effet, si nous songeons à la misère

morale de certains désœuvrés, véritables végétations parasites nées du fumier de la propriété, dont la vie n'est qu'un long bâillement, et dont l'aspect seul suffit à le provoquer chez les autres; si nous nous rappelons combien de fois nous avons eu occasion de nous dire : « l'homme le plus heureux, c'est le plus occupé, » ne pouvons-nous pas dès à présent affirmer, en trouvant l'oisiveté si peu convenante à notre nature, que la paresse est un mal propre à notre état social?

II. Il est sans doute des travaux grossiers, pénibles ou répugnants, qui ne comportent pas de vocation et ne sauraient être par eux-mêmes une jouissance. Le travail de la moisson, par exemple, ne passionnera jamais personne, et on ne saurait guère imaginer que les petites hordes de Fourier, qui puissent se livrer avec amour à un curage de fosse d'aisance. Mais c'est précisément parce que certains travaux sont des corvées, qu'il faut que tout le monde y prenne part; et nous avons vu plus haut par un exemple du plus pénible des travaux agricoles exécuté sociétairement, à quoi se réduiraient, par la multiplication des bras, en communauté, les fatigues des plus rudes labeurs. Ce n'est pas tout : en même temps que la justice veut que personne ne soit dispensé de fournir son contingent de travail pénible, la raison et la nature des choses demandent que tout travail de cette espèce s'exécute en nombreuses réunions. Or dans ces conditions, l'animation et l'entrain résultants du groupement des travailleurs font entièrement disparaître la corvée. Ainsi se trouve résolu le problème de l'exécution de ces pénibles travaux, qu'on nous opposait comme un obstacle invincible à l'égalité, et pour l'accomplissement desquels la sagesse propriétaire proclamait la nécessité du règne éternel de la misère.

Jamais ils ne s'opposent à l'égalité; toujours au contraire ils la commandent, et en sont le premier fondement.

Mais aujourd'hui, que n'aurions-nous pas à attendre, en association, pour la métamorphose des travaux grossiers ou

fastidieux, du progrès des arts mécaniques? Si les machines jusqu'ici ont ressemblé à ces divinités cruelles, qu'on ne peut satisfaire que par des victimes humaines; si ce n'est qu'au prix du sang des prolétaires qu'elles ont servi la civilisation; le moment n'est-il pas venu qu'elles nous payent de tant de sacrifices? On comprend ce qu'elles peuvent pour l'établissement de l'égalité; comment ne comprend-on pas qu'à un moment donné elles l'imposeraient? Peut-on imaginer que le jour où la perfection des *faucheuses* et des *moissonneuses* serait arrivée à ce point, qu'il suffît de faire jouer un ressort pour faucher un pré ou moissonner un champ, il restât rien debout de notre régime propriétaire?

Parmi tant d'autres moyens que nous offre l'association pour lutter avec avantage contre la nature, il en est un dont nous ne craindrons pas de parler, quoiqu'il ait pour lui l'autorité si suspecte de Fourier; c'est la musique. Mais parce qu'il en a abusé, est-ce une raison pour que nous n'en usions pas? Parce qu'il l'a fourrée partout, n'oserons-nous la mettre nulle part? Il ne nous paraît pas qu'il y ait rien de ridicule à lui demander, dans certaines circonstances exceptionnelles, le surcroît d'excitation dont ont besoin les travailleurs.

S'agit-il par exemple de sauver une récolte, que menace un orage, dont on a vu dans l'air des signes certains? C'est musique en tête et en bataillons serrés, que toute la commune marche à la moisson, comme une armée marcherait à l'assaut. Bientôt l'orage prévu éclate, la foudre gronde. Mais la musique redouble, opposant ses mugissements à ceux de la tempête; et à la lutte de ces deux voix formidables, répond une autre lutte pleine d'ardeur et d'ivresse entre les travailleurs : en un clin d'œil le champ attaqué est défruité, et sa récolte mise à l'abri. C'est ainsi que la musique qui fut toujours employée avec tant de succès pour faire marcher les hommes à la tuerie, le serait quelquefois pour les porter avec un élan particulier au travail.

Nous n'avons traité jusqu'ici que du travail matériel.

Quant au travail qui occupe également la tête et les bras, que faut-il pour qu'il devienne le plaisir le plus vif, le plus intense? Rien autre chose, sinon que l'œuvre à faire soit toujours convenante à la nature du travailleur. Nous ne demandons pas davantage à l'association.

On ne saurait s'étonner, en propriété, que le travail n'apparaisse jamais que comme une contrainte : c'est la naissance seule qui y décide du métier de chacun. Pourquoi cet ouvrier est-il maçon plutôt que charpentier? Parce que son père, au lieu d'être charpentier, était maçon. Dans les classes riches ou aisées, les professions dites libérales ne forment-elles pas un cercle où l'activité de la jeunesse est renfermée? Peut-on y être autre chose que médecin ou avocat, ou notaire ou avoué, mais l'un ou l'autre encore, sans choix véritable! Et quand Louis XVI, au lieu de naître roi, serait né bourgeois, aurait-il pu être serrurier? Ne serait-ce pas contre toutes les convenances sociales, qu'un *fils de famille*, fût-il le génie de la mécanique incarné, travaillât comme apprenti dans un atelier de mécanicien? Tout au haut de l'échelle c'est pis encore : le choix manque absolument. Un descendant des Noailles ou des Montmorency trouve nécessairement une épée dans son berceau. Le seul état que comporte l'illustration de ses aïeux, c'est le noble métier des armes; ou si la politique du moment s'y oppose, son rôle est de vivre en seigneur châtelain dans ses terres, au milieu de ses bons paysans.

La propriété est comme une divinité capricieuse, qui fait nos lots selon son bon plaisir : elle dit à celui-ci : tu es né artiste; tu seras mathématicien; à celui-là : tu es né mathématicien; tu seras artiste; à un autre : tu aimes l'étude et le silence; la vie sédentaire serait ton fait; tu seras soldat ou marchand; à un autre : toi, tu aimes le bruit et le mouvement; il n'y a qu'une vie active qui puisse te convenir; tu étudieras et tu seras magistrat, etc., etc.

Mais dans la commune où le développement intégral des facultés, sous la direction d'habiles éducateurs de la jeunesse

fait sortir toutes les aptitudes et où il est de l'intérêt général que toutes les fonctions soient bien remplies, pourquoi chacun ne choisirait-il pas son état? Nous avons dit comment à la variété des aptitudes répond la variété des industries; nous n'avons donc pas à craindre que les bras manquent ici et que là ils surabondent.

Cependant, qui le croirait? Un des reproches qu'on ose adresser à la communauté, c'est de faire violence au génie particulier des travailleurs, en les classant arbitrairement; à la différence, paraît-il, de ce qui a lieu en propriété.

Ainsi la communauté est oppressive; d'abord, parce que tout y est organisation et réglementation, ensuite, parce qu'elle classe arbitrairement les travailleurs. Et l'on ne voit pas que ces reproches s'excluent! Les travailleurs en communauté sont-ils classés arbitrairement? C'est donc qu'il n'y a en communauté ni organisation ni règle. Dites-vous au contraire, comme vous le devez, que dans la communauté tout est organisé et réglementé? Alors vous reconnaissez que le classement des travailleurs y a lieu d'une manière rationnelle, d'après le génie particulier de chacun.

Et nous disons, nous, que cela tout seul suffit, pour que chacun trouve son bonheur dans l'accomplissement de sa tâche. Aussi ne voulons-nous pas nous prévaloir des moyens imaginés par Fourier pour rendre le travail attrayant; nous les repoussons au contraire, comme allant directement contre leur but. En cherchant des assaisonnements pour le travail, Fourier le déclare insipide; c'est là son erreur; et cette erreur est chez lui une contradiction, car elle implique négation de la variété et du partage des aptitudes : double principe fondamental de l'organisation phalanstérienne. L'attrait du travail, là où il y a aptitude, est dans le travail lui-même; il résulte de l'exercice harmonique de l'esprit et des bras, et ne demande que la solitude et le recueillement. Eloignez donc avec soin du travailleur que sa tâche captive, toute distraction : la moindre suffirait à rompre le charme; et ce qui le romprait de même, ce serait le coup de cloche qui

lui offrirait le délassement d'un travail nouveau. N'est-ce pas une idée trop évidemment contradictoire, qu'on ait besoin, pour travailler avec amour, de changer dix fois par jour d'occupation? Et ce passage incessant d'un travail à un autre, qui serait le principal agrément du phalanstère, ne suppose-t-il pas nécessairement l'indifférence et la banalité des travailleurs? Non, ce n'est pas par groupes et par courtes séances; c'est isolément, autant que possible, et par longues vacations que doit s'exécuter le travail. Et toute l'œuvre de Fourier est à refaire.

Prenons garde ici que le mot de communauté ne nous égare. Notre but c'est l'égalité; la communauté n'en est que le moyen. Donc ce que nous mettons en commun, c'est le fruit du travail de tous. Notre principe d'ailleurs ne nous oblige ni à produire ni à consommer en commun. Et bien loin que l'idée d'association implique, et la communauté de l'atelier, et la communauté des tables et des lits, ce doit être l'objet de la science sociétaire de faire régner l'égalité avec le moins possible de communauté.

III. Mais ces restrictions ne sont pas pour nous faire trouver grâce devant les champions de la propriété. Ce qu'ils appellent organisation en matière sociale, c'est l'absence de toute organisation, et pour eux la *société* n'est possible qu'à la condition d'être un mensonge. M. Thiers va nous expliquer cela. « La vieille, l'éternelle société, nous dit-il, celle que la nature a faite, traite l'homme autrement que nous ne voulez le traiter. » Quel langage! Et comme il promet! Une société que *la nature aurait faite*, serait-elle rien de plus qu'une ruche ou une fourmilière? Ne nous arrêtons pas toutefois aux impropriétés d'expression de M. Thiers; et écoutons plutôt cette vieille et éternelle société de la nature, dont il s'est fait l'interprète : « travaille, dit-elle à l'homme, tant que tu voudras, tant que tu pourras, comme tu sauras, bien ou mal, avec ou sans intelligence, avec les moyens que tu as reçus *à ta naissance*, et ce que tu gagneras sera pour toi. » Bravo! dame société; et tant mieux, n'est-ce pas, pour ceux

canaille, la populace qui n'a que ses bras pour vivre, n'est pas *digne* d'être éclairée. D'abord elle n'a pas le temps de s'instruire; et puis il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants. Si vous faisiez valoir, comme moi, une terre, et si vous aviez des charrues, vous seriez bien de mon avis. »

Ainsi un petit nombre de philosophes pour instruire les honnêtes gens, une classe d'honnêtes gens pour cultiver la philosophie et honorer les philosophes, des rois amis de la philosophie, pour combler d'honneurs et de distinctions les philosophes et protéger les honnêtes gens; au dessous de cette élite intellectuelle, une populace ignorante et stupide, condamnée aux travaux serviles, pour nourrir les philosophes, les rois et les honnêtes gens; en moins de mots, une honnête société, pour l'exploitation du populaire, entre les philosophes, les rois et la *bonne compagnie :* tel était l'idéal social rêvé par M. de Voltaire, et c'est à cet heureux état de choses, à peu près réalisé depuis 89, que les voltairiens prétendent fixer les colonnes d'Hercule de la civilisation : *nec plus ultra.*

Malheureusement le vaisseau de la propriété fait eau de toutes parts : quelle que soit la puissance paupérifiante du régime actuel, de faibles rayons de lumière ont percé les ténèbres dont il enveloppe le peuple, et « la canaille se mêle de raisonner. » Donc il est temps d'aviser : *caveant consules.*

V. Et, quel remède qu'on adopte, qu'on cesse du moins, en nous combattant comme communistes, de nous faire parler en propriétaires. Ne faut-il pas tout l'épais brouillard dont la propriété couvre les esprits, pour empêcher les hommes de comprendre que ce n'est pas travailler pour rien, de n'avoir qu'un 36 millionnième de son produit, dans une société de 36 millions d'hommes, lorsqu'on est en même temps assuré d'un 36 millionnième du produit de chacun de ses 36 millions d'associés? Ne faut-il pas toute la dépravation de cœur et toute la perversion de jugement, qu'a produites en nous un trop long régime d'exclusivisme, pour nous

faire préférer la plus affreuse misère à un bonheur parfait, qu'il faudrait partager avec tout le monde?

Nous sommes communistes — c'est l'hypothèse. — Donc l'égoïsme a cessé de nous boucher l'entendement. Donc nous avons le sentiment du devoir autant que du droit. Donc nous ne nous refusons pas à un travail facile et doux, dont le prix doit être une félicité complète.

N'est-ce rien enfin que la voix du devoir, quand elle s'appuie sur une sanction inévitable? Et s'il faut qu'il n'y ait de travail possible que sous l'excitation de l'égoïsme individuel ou de l'égoïsme familial; si tout l'effort de vertu dont nous sommes capables doit se borner à travailler, à la condition que le travail de chacun profite exclusivement à chacun; ne discréditons-nous pas singulièrement cette certitude religieuse, dont tout à l'heure, ô Colins, nous avons fait la condition essentielle de la réforme sociale?

§ 7. *Du communisme au point de vue des passions.*

I. Quand ce n'est pas la paresse *naturelle à l'homme*, c'est la méchanceté *native* de l'homme, ou les passions *inhérentes* à la nature de l'homme, qui défrayent l'éloquence conservatrice contre tout projet de réforme.

Mais quel sens donne-t-on ici à ces épithètes : *naturel*, *natif*, *inhérent?* Les fait-on synonymes de *nécessaire*, *fatal*, *invincible*? Non sans doute; autrement les propositions ci-dessus impliqueraient contradiction. En effet, pour être méchant, il faut avoir la faculté de l'être ou de ne l'être pas, c'est à dire être libre. Et si l'homme qui est libre, peut être méchant, n'est-ce pas pour cela même qu'il ne saurait être dit méchant d'une manière absolue?

Nous ne sommes méchants que facultativement; nos passions n'ont qu'un caractère contingent; comment donc notre méchanceté, nos passions fourniraient-elles des arguments d'impossibilité contre la réforme? Pourquoi ne serions-nous pas fondés à nous flatter de les faire disparaître, en nous

attaquant aux circonstances extérieures d'où elles naissent! Il n'est nullement question ici de supprimer les passions par décret; nous n'entreprenons pas davantage de refaire la nature de l'homme. Mais on comprend bien que l'homme serait d'autant moins méchant, qu'il aurait moins d'intérêt à l'être. Est-il plus difficile de comprendre qu'il ne le serait pas du tout, s'il pouvait être complétement désintéressé du mal? Donc le problème sera résolu, si nous substituons au milieu social actuel, un ordre de choses où l'opposition sera le moindre possible entre les tendances de raison et les tendances de passion.

Sans doute, on aime mieux déclamer, fulminer, plus ou moins éloquemment, contre le mal, que de s'efforcer d'en tarir la source : ne nous en étonnons pas, et ne trouvons pas étrange que la persévérance des moralistes propriétaires soit à l'épreuve de leurs éternels insuccès : n'est-ce pas au profit des avocats que les procès s'éternisent, puisque ainsi ils ont toujours à plaider?

Quant à cette objection : que l'établissement d'un ordre de choses, qui rendrait la vertu inutile, suppose d'abord une vertu particulière, qu'on ne voit briller nulle part, nous n'avons pas à y répondre. Il est trop clair que la communauté n'est pas possible, s'il n'y a pas de communistes. Mais nous supposons la communauté voulue; il ne s'agit que des obstacles, qui paralyseraient à cet égard les efforts de nos volontés convergentes.

II. Or ces obstacles ne seront pas les passions, car la communauté leur ôte toute raison d'être. Nous allons le démontrer, et en cela nous serons d'accord avec Fourier, à qui pourtant l'on reproche de vouloir fonder l'ordre sur le développement intégral des passions. C'est que, si Fourier a bien véritablement encouru ce reproche, il est très vrai aussi que c'est gratuitement qu'il l'a encouru. On se convaincra bientôt que l'institution des bayadères, au lieu d'être dans le système de Fourier un ressort nécessaire, n'y est qu'une inconséquence. Les passions sont définies, chez les phalans-

tériens, des essors désordonnés de nos impulsions natives; et ce ne serait, suivant eux, que la compression inopportune de celles-ci qui ferait naître et développerait celles-là; en sorte que, dans un milieu ordonné selon notre nature, et où nos penchants ne seraient pas maladroitement entravés, nos passions n'ayant pas de raison d'être, il ne resterait que nos penchants naturels, éléments nécessaires de notre activité. Telle est la doctrine de Fourier; et il n'en résulte pas que l'ordre serait fondé au phalanstère sur le développement intégral des passions. Il y reposerait au contraire sur leur complète annihilation.

Le travail suivant sur les sept péchés capitaux, qu'on peut appeler les passions mères, imité d'un travail analogue d'un écrivain fouriériste, nous aidera à démêler ce qu'il y a d'essentiel et ce qu'il y a de contingent dans nos passions, et nous fera comprendre comment, en même temps qu'il serait donné satisfaction à tous nos besoins, nos passions par cela même perdraient tout leur empire. Voici, dans l'ordre où l'Église les donne, les sept péchés capitaux : l'orgueil, l'envie, la colère, la luxure, la gourmandise, l'avarice, la paresse. Cet ordre n'est point arbitraire. Cependant nous parlerons d'abord de la paresse, qui clôt la nomenclature. Mais c'est uniquement afin que le peu qu'il nous reste à en dire fasse suite à ce que nous en avons déjà dit.

La paresse. — Tout vice naît d'oisiveté, c'est la sagesse des nations qui le dit, et si l'adage n'est pas neuf, il a au moins l'avantage de ne pas soulever de contradictions. Or, comme on dit : morte la bête, mort le venin, nous pouvons bien dire : morte la paresse, morts tous ses enfants : la luxure, la gourmandise, la vanité, etc., etc. Quelles passions subsisteraient encore dans un milieu où la tête et les bras seraient toujours utilement occupés? Ce n'est pas seulement des maladies de l'âme, que le développement intégral et l'exercice équilibré de nos forces et de nos facultés auraient pouvoir de nous guérir ; ils nous débarrasseraient de même des maladies du corps, qui sont si souvent des conséquences

des maladies de l'âme. D'après cela, en mettant la paresse à néant, nous avons à l'avance suffisamment réfuté l'argument, qui se tire contre l'association universelle, de la force dissolvante des passions ; et là pourrait à la rigueur finir notre tâche. Quant à Fourier, avec qui nous allons courir de conserve quelques bordées, ce n'est sans doute pas à la paresse que l'on fait allusion, quand on l'accuse de vouloir faire du développement intégral des passions, la base de l'harmonie.

L'orgueil. — Que l'orgueil figure bien à la tête de nos vices! Je ne lui aurais certes pas assigné une autre place; car si justice veut dire égalité, l'orgueil qui lui fait le plus directement obstacle, ne devient-il pas le mal capital? L'orgueil consiste dans l'opinion exagérée qu'on a de son mérite, et dans le désir qu'on éprouve de la faire partager aux autres. Il est une conséquence assez naturelle de l'amour de soi; nous ne pouvons nous préférer à tout le monde, sans trouver de bonnes raisons, pour justifier à nos yeux cette préférence : quel est celui qui voudrait être un autre que soi, et qui, tout balancé, n'a pas plus d'estime pour sa propre personne, que pour les personnages mêmes dont il fait le plus de cas? Tout concourt, dans notre milieu anarchique, à développer l'orgueil, et tout s'oppose à ce que, une fois né, le mal prenne jamais fin. Comment en effet se détromper relativement à l'opinion trop flatteuse qu'on a prise de soi? Quelque échec que l'on éprouve partout, n'a-t-on pas toujours la ressource de penser qu'on aurait bien fait ce que l'on ne fait pas, si l'on s'était trouvé dans le cas de le faire, et qu'on n'eût eu besoin, pour exceller quelque part, que de suivre la carrière où, par ses dispositions naturelles, on était appelé? C'est aussi ce qui est vrai bien souvent : on ne peut nier que beaucoup d'hommes ne se montrent à leur désavantage, uniquement pour n'avoir pas eu la chance de trouver leur voie. Ne peut-on pas aussi s'en prendre de ses insuccès à la jalousie ou aux intrigues de ses rivaux, ou au défaut de lumières ou d'équité de ses juges? Mais dans une organisation sociale, comme celle que nous supposons, où

chacun se livre aux travaux auxquels il se reconnaît le plus propre, où l'on est obligé de se mesurer à chaque instant avec ses collaborateurs dans les divers genres de mérite où l'on s'attribue une supériorité, est-il possible qu'on ne soit pas bientôt fixé sur sa propre valeur, ou qu'on espère faire illusion aux autres ou se faire illusion à soi-même? Plus de refuge alors pour l'orgueil ; et que reste-t-il des dispositions morales qui engendrent cette passion? Rien que de bon et de social : une double base d'activité, à savoir, le besoin de mériter les éloges de ses coassociés et le cas particulier qu'on fait de son genre de mérite personnel. De là l'importance qu'on attache à ses fonctions et au rôle qu'on joue dans l'association. Ainsi toutes les tâches sont accomplies à la satisfaction de chacun, et pour le plus grand avantage de tous.

L'envie. — De l'orgueil naît l'envie; le lien de cette parenté est facile à apercevoir. Comment ne serait-on pas animé de sentiments hostiles envers ceux qui occupent les places auxquelles on croit avoir droit? Pour ne pas éprouver de chagrin de voir aux mains des autres les biens dont on est privé, il faudrait s'en croire soi-même indigne, ce qui demande un rare effort de vertu. Mais par le même orgueil qu'on éprouve l'envie, on ne se défend de rien tant que de l'éprouver. Aussi n'est-il pas de vice plus maltraité que celui-là. D'après Larochefoucauld, l'envie est la seule de nos passions qui n'ait aucun côté aimable; et les riches, dont l'oisiveté de corps et d'esprit laisse l'âme ouverte à toutes les mauvaises passions, les riches, de tous les hommes, les plus enclins à l'envie, ont imaginé d'en faire le vice du peuple : c'est à envie qu'ils imputent ses murmures, et c'est à envie de même qu'ils imputent toutes les attaques du parti révolutionnaire. Tout n'est pas faux dans cette accusation. Il est bien certain qu'il ne manque à une foule de malcontents, pour supporter très patiemment les abus dont ils se plaignent si fort, que d'être les bénéficiaires de ces mêmes abus, au lieu d'en être les victimes. Il est certain de même

que tel défend avec chaleur la cause des exploités, qui serait envers eux impitoyable, s'il était né parmi les exploiteurs. Mais, quelle qu'elle soit, l'indignité des pauvres et de leurs avocats atténue-t-elle en rien la justice de leurs revendications? Ce qu'on peut dire seulement, c'est qu'ils défendent une cause juste, sans avoir aucun mérite à la défendre; et s'il y a envie partout où l'on tient à ce que le bien-être soit un privilége, la palme de l'envie ne revient-elle pas aux riches qui, sans changer de condition, comme le dit Rousseau, cesseraient d'être heureux, si le peuple cessait d'être misérable?

L'envie, qui tourmente les malheureux qui n'ont pas mérité de l'être, me paraît un sentiment peu criminel. Il est bon même que personne n'aime à manger son pain à la fumée du rôti, et la haine et l'irritation dont est travaillé celui qui se trouve réduit à cette fâcheuse condition mériteraient, au lieu d'être en butte à tant de sottes déclamations, d'être hautement glorifiées. On ne peut nier que, dans notre régime propriétaire, l'opulence de quelques-uns ne soit formée des misères du plus grand nombre. Ceux qui reprochent de l'envie au peuple, veulent-ils donc que la victime se réjouisse du bonheur de son bourreau?

L'envie au *regard louche,* au *teint pâle et livide,* l'envie, avec toutes les épithètes dont l'ont enrichie les poètes, et malgré le cortége qu'ils lui donnent, a pour principe le plus souvent le meilleur et le plus utile des sentiments. L'envie, c'est la conscience du droit, c'est la haine du favoritisme, de l'arbitraire et de tous les désordres inhérents à des régimes de de bon plaisir; c'est la douleur du juste opprimé, qui voit le crime heureux et triomphant; c'est le cri d'indignation du mérite méconnu qui meurt de faim, pendant que la sottise et l'infamie dorment sur la pourpre et boivent dans l'or; c'est la colère du travailleur exténué de fatigues et de privations, quand il se lasse de nourrir de ses sueurs la mollesse et l'oisiveté. L'envie, c'est l'instinct de l'égalité.

Que les moralistes donc et les semi-réformateurs en pren-

nent leur parti ; l'égalité seule triomphera de l'envie. Jamais nous ne serons heureux du bonheur des autres, quand il aura lieu à nos dépens, et il serait fâcheux que notre longanimité allât si loin. Il faut que les spoliés haïssent les spoliateurs. En démontrant l'oppression du riche, nous avons justifié l'envie du pauvre.

Mais au phalanstère, nous dit-on, où chaque talent peut se produire et où toutes les facultés peuvent mutuellement se comparer et s'apprécier, ne suffirait-il pas que les inégalités sociales fussent toujours d'accord avec les inégalités naturelles, pour que l'envie n'eût plus de raison d'être ? Non, et nous avons exposé ailleurs dans quelle contradiction tombaient à cet égard les fouriéristes. C'est en effet un point important de leur doctrine : que, par une conséquence naturelle de l'amour-propre dont nous sommes tous pourvus, chacun de nous fasse particulièrement cas de l'aptitude qui lui est propre, et la tienne pour n'être inférieure à aucune autre. Or, comment ne voient-ils pas que ce même amour-propre exige que tous les travailleurs soient également rétribués, et que la même raison qui fait que dans l'association personne ne peut être jaloux des talents des autres, fait aussi que personne ne peut consentir à être moins bien traité que les autres? Chacun pourrait-il se croire l'égal de tous par sa capacité, si les conditions de la vie n'étaient pas égales pour tous? Est-ce que les luttes de l'amour-propre peuvent avoir un caractère pacifique? Est-ce que l'association est possible, si le principe de l'équivalence des fonctions, d'où résulte l'équivalence des services, n'a pas pénétré tous les esprits?

Avec la propriété seulement disparaîtra l'envie. Mais ce qui ne disparaîtra pas avec elle, c'est sa cause principiante ; c'est cet amour énergique et jaloux du droit rigoureux, particulier à certains esprits, et correctif nécessaire de la mollesse de tant d'autres caractères trop faciles à la servitude. Il restera de l'envie, la disposition morale d'où elle naît, laquelle ne sera pas inutile pour opposer une barrière aux

idées anti-égalitaires qui pourraient fermenter dans quelques cerveaux malades, pour veiller à l'observation la plus stricte de la justice dans les détails de l'organisation communautaire, pour prévenir enfin toute violation du principe qui doit lui servir de base.

La colère. — Comme l'orgueil engendre l'envie, l'envie engendre la colère. Donc les mêmes causes qui légitiment quelquefois l'envie, peuvent légitimer la colère. N'est-ce pas une digne, une noble, une sainte colère que celle d'Alceste, inspirée par un si pur et si ardent amour de la justice? Est-ce une vertu d'être indulgent pour les méchants? N'est-ce pas à une haine particulière du vice que se reconnaît la vertu? Se peut-il que tant de folies et d'iniquités dont on est journellement témoin, tant de violence et d'arbitraire chez les forts, tant d'imbécillité, d'aveuglement et de lâcheté chez les faibles, ne tiennent pas une intelligence et un cœur droit dans un état permanent d'irritation?

Mais la colère a aussi d'odieuses sources. Nous mettons en tête de celles-là l'habitude du commandement et le despotisme qu'elle engendre. N'est-il pas fatal que des hommes accoutumés à exercer une autorité absolue sur leur entourage, à voir tout trembler, tout fléchir sous leurs lois, en viennent bientôt à ce point d'irritabilité, d'entrer en fureur à la moindre apparence de résistance qu'ils rencontrent dans les hommes et dans les choses?

La colère est le propre du militaire, dont la vie n'est qu'une éternelle alternance entre l'obéissance et le commandement, entre la servitude et le despotisme. Après la colère brutale du militaire, qui commande à des machines, vient la colère insolente du grand seigneur, qui commande à des esclaves, puis la colère grossière du charretier, qui commande à des bêtes ; cette dernière plus excusable que les autres, à raison des fatigues et des contrariétés sans cesse renaissantes du métier.

Une autre source de colère, digne, celle-là, de tout notre intérêt, c'est la misère, c'est la lutte, que tant de pauvrss

diables sont obligés d'engager avec les difficultés de notre ordre social, pour se procurer les moyens de vivre. Comment la colère ne serait-elle pas toujours assise au foyer du pauvre? Il y a longtemps que la sagesse des nations l'a dit avec autant d'énergie que de trivialité : quand il n'y a pas de foin au râtelier, les ânes se battent. C'est ainsi que chez les pauvres gens l'horreur de la détresse se complique des chagrins de la mésintelligence, pour faire de leur intérieur un enfer. Mais qu'on n'impute pas à de mauvais sentiments ces querelles intestines, qui ajoutent encore à la misère de tant de malheureux ménages : isolé, chacun des époux supporterait peut-être ses maux avec trop de résignation. Mais c'est lorsqu'elle atteint ceux que nous aimons, que la détresse nous irrite, quoique ce soit contre eux-mêmes que se tourne alors notre irritation; et ainsi l'amour et le dévoûment produisent là les mêmes effets, qu'ailleurs l'égoïsme et la haine.

Quelle condition du reste trouverions-nous exempte de sujets de colère? Y a-t-il autre chose que mécomptes, déceptions, tracas, tribulations, altercations, conflits dans notre société toute d'antagonisme et de lutte? Mais établissons un ordre social où les intérêts d'opposés qu'ils sont deviennent convergents, où l'unique maître qui commande et gouverne ce soit la raison, où grâce à l'organisation du travail, chacun trouve la première de ses jouissances dans l'accomplissement de sa tâche; où, par une combinaison intelligente de nos efforts, une heureuse abondance nous délivre de la cruelle crainte du lendemain; et alors nous aurons tari les sources de la colère. Puis, comme les dispositions morales des hommes enclins à la colère sont une impétuosité et une ardeur particulière, qui les raidissent contre les obstacles, nous aurons, dans le principe de cette passion, un précieux élément d'activité à utiliser pour l'avantage de la société.

La luxure. — Nous trouvons entre la colère et la luxure un lien de parenté incontestable, car c'est sur l'affaiblissement des organes de la sensibilité, qui résulte de l'abus des

plaisirs, que la colère établit surtout son empire. Mais pour cela même, et si la colère ne venait pas si naturellement après l'envie ou qu'il s'agit seulement de la colère et de la luxure, nous placerions, pour la filiation, celle-ci avant celle-là. N'est-ce pas, en effet, lorsque un homme est devenu esclave de la volupté, que les autres vices l'asservissent à leur tour? Aussi Rousseau, en véritable observateur, a-t-il constaté que la sécheresse et la dureté de cœur et même la cruauté sont habituellement l'apanage des hommes adonnés outre mesure aux plaisirs génésiques. Nous voyons donc bien comment la colère naît de la luxure, mais nous ne voyons pas comment la luxure naîtrait de la colère.

La luxure a l'oisiveté pour mère et la mollesse pour nourrice. Aussi n'est-ce pas parmi nos rudes travailleurs des champs que se trouvent ces héros du libertinage, dont l'imagination, sans cesse obsédée de visions obscènes, n'engendre que des monstres et n'inspire que des forfaits. Il ne faut pas croire pourtant que la double inoccupation des bras et de l'esprit soit indispensable pour fomenter la luxure; l'une ou l'autre y suffit, et la paresse de l'esprit y est peut-être encore plus puissante que la paresse du corps. Nos paysans sont généralement chastes, tandis que les ouvriers de fabrique sont infectés de la plus affreuse corruption; et cette différence ne s'explique pas seulement par celle des situations, en ce qui touche les relations des sexes; elle vient encore de ce que les paysans trouvent dans la nature de leurs travaux un certain aliment à leurs esprits, tandis que le travail parcellaire des ateliers réduisant au rôle de pure machine l'ouvrier, dont l'esprit est d'ailleurs dépourvu de toutes ressources intellectuelles, les entraînements des sens sont pour lui sans contre-poids. Il est fatal que partout où l'esprit est oisif, la chair gouverne. La luxure a longtemps régné dans les couvents, et c'est dans les casernes qu'elle portera ses derniers pas. Moines ou soldats, tous ceux chez qui l'oisiveté ou l'action abrutissante d'une vie automatique a étouffé la pensée doivent subir le joug du libertinage. Remarquons que

parmi les moines, ce n'est pas l'ordre des bénédictins dont la luxure est devenue proverbiale.

Les sens, dit Rousseau, ne font de ravages que par l'intermédiaire de l'imagination. Or c'est quand l'esprit se repose, que l'imagination se donne carrière. Il arrive ainsi que les sujets les mieux doués sont, à moins d'un exercice intellectuel suffisant, ceux que les sens asservissent de la manière la plus complète. Quand on ne pense pas assez, on rêve trop. *Indè mali labes*. Tout ce que nous apprend la science physiologique, de la relation intime de l'organe de la pensée et des organes de la génération, confirme pleinement nos assertions ; c'est un rapport d'opposition qu'elle constate entre l'énergie de l'organe intellectuel et l'énergie du système reproducteur : le développement de l'un a toujours lieu aux dépens de l'autre. C'est d'ailleurs une loi générale, que lorsqu'un système se développe extraordinairement, tous les autres se subordonnent. Aussi pendant que l'abus des plaisirs frappe ici de stérilité les fonctions cérébrales, l'excès des travaux intellectuels a-t-il là pour effet d'éteindre les sens et d'atrophier les organes du plaisir : Newton est mort vierge à l'âge de quatre-vingt ans.

Au sein de l'association où la tête et les bras sont également occupés, nous n'avons à craindre ni l'impuissance chez les hommes d'étude, ni l'idiotisme chez les hommes de tempérament. Là une éducation rationnelle retardera le plus possible dans la jeunesse l'éclosion des désirs, et à tous les âges une juste alternance entre les travaux du corps et les travaux de l'esprit, ou un exercice équilibré de toutes nos puissances physiques et morales, maintiendra dans un état également satisfaisant la santé de l'âme et la santé du corps.

Pourquoi, phalanstériens, après nous avoir indiqué le moyen de rendre le travail attrayant, voulez-vous élever des autels à la luxure, ou au moins lui creuser des canaux de dérivation? Croyez-vous, lorsque vous vous flattez de ne laisser subsister des passions que les penchants naturels qui en sont le principe, pouvoir vous donner le luxe des bayadères,

et faire du phalanstère un lupanar, sans vous mettre en contradiction avec vous-mêmes? Qu'est-ce que la luxure, s'il vous plaît, sinon un *essor désordonné* d'un penchant légitime? Or si le rut n'est pas un besoin à satisfaire, mais une maladie à guérir, n'est-ce pas seulement à l'hôpital qu'est la place des satyres et des hystériques? De vos propres données nous n'avons qu'à conclure logiquement, pour vous condamner. Le travail au phalanstère a tué la luxure, mais il n'a pas détruit les attractions sexuelles, et il reste de nos appétits charnels juste ce qui est nécessaire pour servir de base aux plus douces lois de l'amour; à la place du libertinage qui dégrade et abrutit, nous avons l'amour qui stimule l'esprit et élève l'âme. Nous pouvons sans doute nous passer des prodiges qu'a produits ce sentiment à une autre époque; mais l'amour et le désir de plaire seront toujours des mobiles nécessaires de nos actions. Nous avons dans les dispositions organiques d'où naît la luxure, encore une force à utiliser au profit de l'association.

La Gourmandise. — La gourmandise est sœur de la luxure, car elle est fille, comme elle, de l'oisiveté. Mais ces deux sœurs, qu'on voit liées pendant un certain temps d'un si tendre amour, ne vieillissent pas d'ordinaire ensemble. Il est rare que, après s'être prêté un mutuel appui, elles ne s'élèvent pas sur les ruines l'une de l'autre.

Dans la première moitié de la vie, lorsque nous jouissons de la plénitude de nos forces, c'est plaisir de voir Bacchus, Comus et Vénus marcher gaîment ensemble bras dessus bras dessous. Les épuisements de l'amour poussent aux plaisirs de la table, et les plaisirs de la table poussent de leur côté aux plaisirs de l'amour. Alors la luxure et la gourmandise se sont l'une à l'autre tour à tour cause et effet. C'est la période de leur entente cordiale et de leur intime union. Mais avec l'âge de leurs hôtes arrive pour elles l'heure de la séparation, et c'est, selon le tempérament des sujets, celle-ci ou celle-là qui reste seule maîtresse de la place. Chez beaucoup de débauchés, dont les exploits ont ruiné l'estomac, la luxure est

obligée de se mettre à la diète et de vivre de régime, elle ne se soutient plus qu'avec l'aide de la tempérance ; c'est à celle-ci qu'elle est obligée de demander quelques restes de vigueur. D'autres sujets d'une nature plus robuste ne perdent, avec la jeunesse, que la chaleur de leur tempérament ; c'est chez ceux-là que la gourmandise commence à régner sans partage : le despotisme du ventre y est alors à son apogée. Lorsque les excès ont endurci le cœur et hébété l'esprit, et qu'il n'y reste plus de place pour aucun sentiment honnête ni pour aucun noble goût, que faire, au sein de la mollesse, à moins que l'on ne mange? L'homme à cet état de cochon à l'engrais s'appelle le *bon bourgeois dans sa maison;* et la poésie populaire de la propriété trouve des strophes en son honneur.

La gourmandise pourtant dans les classes pauvres n'a que des accès, qui trouvent encore leur excuse dans les privations qu'on y éprouve. Le jeûne et l'abstinence, on l'a dit, sont de méchants maîtres de modération. Faut-il donc s'étonner que de pauvres diables, réduits tous les jours de la semaine à la portion congrue, mangent et boivent avec excès le dimanche, quand ils sont en liesse, ou quand ils ont la chance de s'asseoir à une table bien servie? Mais ces excès ne constituent pas un vice. Les pauvres en réalité n'ont ni le temps ni les moyens d'être gourmands. La gourmandise est un privilége des riches.

Le remède contre ce vice est le même que nous venons d'indiquer contre la luxure : l'exercice équilibré de la tête et des bras, avec le développement moral qu'il implique. La gourmandise, comme nous l'avons déjà dit d'après Rousseau, est le défaut des gens qui n'ont pas d'étoffe. Donc, lorsque les goûts littéraires, artistiques et scientifiques seront généralement répandus ; lorsque chacun aura l'ambition d'accomplir dignement sa tâche ; lorsque les cœurs qui ne trouveront plus dans un vil intérêt d'obstacle à leur libre épanouissement, seront dans le cas d'éprouver de sincères amitiés, de véritables amours, de pures joies familiales; alors

il n'y aura plus de gourmands, car alors il n'y aura plus de cœurs ni d'esprits sans étoffe.

Mais en condamnant la gourmandise, nous n'entendons pas condamner absolument les plaisirs de la table. Il s'en faut beaucoup, quoi qu'en disent les dévots—qui ne prêchent pas d'exemple—que ce soit un mal d'aimer à bien manger ; il est bon au contraire que nous prisions les mets délicats, et que, au mépris de l'antique morale, nous ne mangions pas seulement pour vivre, mais qu'encore nous vivions un peu pour manger. Cela est nécessaire pour la civilisation, dont les premiers stimulants sont les besoins qui naissent du goût. Car en quoi consiste la civilisation, si ce n'est dans la multiplication de nos besoins et dans les moyens que nous trouvons d'y satisfaire? Si le premier stimulant de l'industrie a été la nécessité d'accroître les subsistances, un de ses stimulants éternels n'est-ce pas le besoin de les améliorer sans cesse?

Les animaux se nourrissent; l'homme seul mange; et, puisque la perfectibilité est son essence, il doit aimer à manger et savoir manger. Comment perfectionnerions-nous les productions du sol, si nous ne savions pas distinguer les bonnes des mauvaises, si nos goûts ne se raffinaient pas de plus en plus? Aurions-nous jamais cessé de manger des fruits sauvages, si nous étions toujours restés incapables d'apprécier les fruits savoureux?

Il est pourtant des personnes chez qui le sens du goût est peu développé, et pour qui la qualité ou l'espèce des aliments est chose presque indifférente. Mais il est bon que cette indifférence ne soit pas universelle et qu'il y ait d'autres individus particulièrement connaisseurs en bons morceaux, qui soient les promoteurs des perfectionnements et améliorations de nos cultures de toute espèce. Telle est la mission de ceux chez qui existe aujourd'hui le défaut de la gourmandise.

L'avarice. — L'avarice, fruit de l'égoïsme et de l'insolidarité, n'a besoin que d'être étudiée dans son origine, sa mar-

che et ses progrès, pour trouver des défenseurs ; on reconnaît bientôt que ce vice si détesté, loin de provenir d'une bassesse d'âme particulière, peut très bien prendre sa source et trouver son aliment dans les sentiments les plus honorables et même dans de véritables vertus.

Cependant, autant la prodigalité est en honneur, sous le nom de générosité et de munificence, autant l'avarice est odieuse et méprisée. C'est que dans notre monde de marchands, d'escrocs, de parasites, de filles de joie, de fripons de toute farine, une foule de gens vivent des folies du prodigue, tandis que l'âme de l'avare blindée d'un triple acier défie les dents des grugeurs, qui y voudraient mordre. Il ne faut pas chercher ailleurs la cause de la différence des jugements du vulgaire par rapport à ces deux vices.

Nous allons voir ce que valent les déclamations auxquelles l'avare est en butte; et, si nous trouvons que l'avarice, pour être un mal réel, n'en est pas moins en même temps, sous le régime propriétaire, parfaitement fondée en raison, notre justification de l'avarice ne sera-t-elle pas un formidable argument contre la propriété?

La première erreur que nous avons à réfuter et qui est due à tant de déclamations poétiques, est celle qui consiste à attribuer à l'avare, l'amour matériel de l'argent, l'amour du numéraire pour lui-même. L'argent ne vaut pour l'avare, comme pour tout le monde, qu'à cause de toutes les choses qu'il représente. Ce qui le prouve, c'est qu'il existe une foule d'avares qui conservent des maisons et des terres, qu'il dépendrait d'eux de convertir en belles espèces sonnantes; c'est aussi, que la plupart des avares ne manquent pas de placer leur argent à intérêt, au lieu de le garder auprès d'eux, ce qu'ils ne manqueraient pas de faire si leur bonheur était, comme on le dit, de le contempler, de le palper, de le remuer, et de se plonger à chaque instant les bras jusqu'au coude dans leurs coffres-forts. Évidemment l'amour de l'argent qu'on reproche aux avares, n'est pas l'amour des espèces métalliques; c'est l'amour de la propriété.

L'argent est précieux pour l'ivrogne, parce que c'est avec de l'argent qu'on a du vin; l'argent est précieux pour le débauché, parce que c'est avec de l'argent qu'on a des femmes, et que la clef du coffre-fort et celle des cœurs, c'est la même,

Ou si ce n'est celle des cœurs,
C'est au moins celle des faveurs.

Et, si l'ivrogne donne son argent pour du vin, et le débauché, le sien pour des femmes, tandis que l'avare garde avec soin celui qu'il a, n'est-ce pas parce que l'argent qu'on conserve représente des choses plus précieuses que l'argent qu'on dépense, plus précieuses que le bon vin et que les jolies femmes, j'entends celles dont l'amour se vend à beaux deniers comptants, et par exemple la liberté, l'indépendance, la dignité? C'est parce qu'on a de l'argent qu'on est dispensé de faire ce qu'il faut pour s'en procurer, c'est à dire d'intriguer et de s'avilir; c'est parce qu'on a de l'argent qu'on est à l'abri des rebuffades, des insolences, des dédains, de l'insultante pitié, des humiliations, des déboires de toute sorte, qu'on est obligé de subir, quand on court après des moyens d'existence; c'est parce qu'on a de l'argent qu'on peut avouer ses convictions, professer ses principes, résister à l'arbitraire, et partout et en toute occasion, faire acte d'homme et de citoyen, au moins dans la mesure que comporte le régime sous lequel on vit; c'est parce qu'on a de l'argent que, étant maître, patron, protecteur, on n'a rien à redouter en arborant le drapeau de son parti, tandis que si l'on était sans argent, il faudrait, ouvrier ou domestique ou employé ou marchand, pour conserver sa place ou son travail ou son emploi ou sa clientèle, mettre son drapeau dans sa poche et faire profession de n'être rien. C'est parce qu'il a quelquefois un peu d'argent, que l'auteur de ces lignes se donne quelquefois la satisfaction de parler au public; mais c'est parce qu'il n'en a pas beaucoup que toujours, même en disant fort agréablement — ne le trouvez-vous pas? — des vérités

utiles, il perd son temps et prêche dans le désert, faute d'annonces, faute de réclames, faute de ces grands coups de tam-tam, que les dispensateurs de la renommée donnent seulement pour leurs amis ou pour ceux qui sont assez riches pour payer leur gloire.

Et, lorsque l'argent est le bien auquel sont attachés tant d'autres biens si précieux, lorsque c'est de l'argent que dépendent toutes nos satisfactions matérielles et morales, lorsque l'argent seul procure les moyens d'accomplir les plus grands devoirs, lorsque c'est par l'argent seul qu'on peut rester constamment libre, digne et fier, comment ne tiendrait-on pas à l'argent ?

Mais à quel point de vue se placera-t-on pour défendre la conduite du prodigue, qui court de gaîté de cœur à sa ruine ; qui, après avoir brillé un instant par sa munificence, doit être éternellement un objet de pitié ; qui, pour voir aujourd'hui tout le monde dans sa dépendance, sera demain dans la dépendance de tout le monde, obligé de solliciter, de quêter, de mendier, de passer par tous les degrés de la honte ? Et il faut bien le dire, il est presque sans exemple que, réduit à cette triste condition, le prodigue ne boive les affronts comme l'eau et ne vive dans le plus complet avilissement, comme dans son élément naturel. N'en voit-on pas qui se ruinent plusieurs fois ? C'est que la même légèreté, la même absence de raison qui empêche de si misérables espèces de prévoir le mal, les empêche aussi de le sentir assez vivement, lorsqu'il arrive. Donc s'il pouvait y avoir une bassesse native d'inclination, ce n'est pas l'avarice, comme on le croit, qui en serait la marque, mais bien la prodigalité, ce vice à qui l'on trouve des côtés si aimables et qu'on décore de noms si flatteurs.

— Mais, dit-on, le prodigue jouit au moins quelque temps de la vie, tandis que l'avare n'en jouit jamais. N'est-ce pas une folie insigne à celui-ci de compter pour rien le présent qui lui appartient, pour se garantir contre un avenir qui peut ne jamais être, et en s'imposant par précaution les pri-

vations les plus cruelles, de se faire plus de mal que ne pourraient lui en faire les événements, contre lesquels il se prémunit? — Je réponds d'abord que l'avare, qui jouit de sa raison — et je n'ai jamais dit que l'avarice fût un préservatif sûr contre toute atteinte d'aliénation mentale — ne se prive pas des choses nécessaires à la vie; et si l'on a coutume de dire que l'avare se laisse mourir de faim à côté de ses trésors, ce n'est là qu'une figure de rhétorique. Ce qui le prouve, c'est que les avares vivent généralement plus longtemps que le commun des mortels, et leur longévité est une conséquence de leur avarice même, qui les éloigne des plaisirs dont l'usage, en épuisant leur bourse, épuiserait également leur vie. D'autre part les jouissances que se refuse l'avare, il sait qu'il pourrait se les donner, et cela lui suffit pour ne pas souffrir en se les refusant. C'est ainsi qu'un homme qui se trouverait malheureux qu'on lui interdît absolument les voyages, se trouve très bien, s'il est libre, de rester dans son village, et ne consent que difficilement à perdre de vue son clocher. Les véritables privations ne sont jamais celles qu'on s'impose volontairement et qu'on se mesure à soi-même, mais celles que nous impose la pauvreté. La misère n'est donc pas pour l'avare, mais pour le prodigue, qui en même temps qu'il se fait un besoin de toutes les jouissances, accélère de tous ses moyens le moment où elles vont toutes lui échapper. Je vois toujours un raisonnement dans les actes de l'avare; ceux du prodigue sont toujours marqués au coin de la déraison et de la folie.

— Mais, réplique-t-on encore, si la raison a quelque empire sur l'esprit de l'avare, pourquoi s'obstine-t-il à conserver intégralement ses richesses, au lieu de se borner à en assurer la quantité nécessaire pour la satisfaction de ses besoins si bornés, et de jouir largement du surplus? — Pourquoi? Parce qu'il ne veut pas inutilement multiplier ses besoins; parce que c'est une idée contradictoire qu'il jouisse largement de ses biens et qu'il n'ait que des besoins bornés; parce qu'il est impossible de faire la part aux événements;

parce que plus on a, plus on peut perdre avant d'avoir tout perdu; parce que les assurances contre l'avenir s'accroissent toujours comme nos richesses; parce que notre sécurité est toujours proportionnelle à l'importance de nos ressources.

Maître de ses désirs, l'avare peut être honnête et incorruptible; la conscience du prodigue est toujours à vendre : pour reprendre le cours interrompu de ses prodigalités, devant quelle infamie recula-t-il jamais?

A-t-on enfin tout dit contre l'avare? Non, et pour le convaincre d'inconséquence, on observe que, encore bien que sa tendance naturelle soit de sacrifier le présent à l'avenir, il ne manque jamais de négliger de grands avantages à venir pour de petits avantages présents. Cela veut dire sans doute que l'avare n'est pas hardi aux spéculations, qu'il aime mieux se contenter de peu que de risquer ce peu pour avoir beaucoup, qu'il a en un mot la force de résister aux tentations de la cupidité. Donc l'avarice est plutôt un esprit de conservation qu'un esprit de convoitise. Or n'y a-t-il pas lieu d'approuver, plutôt que de blâmer, cette disposition d'esprit? Ce qui est blâmable, c'est cette cupidité, compagne de la prodigalité, qui porte tant de gens à risquer dans les entreprises les plus aléatoires leur bien avec le bien d'autrui, et à jouer leur existence et leur honneur sur une carte. On peut gagner plusieurs fois, mais quand on joue toujours, le moment de perdre ne vient-il pas fatalement?

L'avarice prend sa source dans une sage prévoyance et une légitime défiance de l'avenir. La propriété la justifie pleinement. Mais, au sein de l'association, que resterait-il de l'avarice, qui n'aurait plus de raison d'être, sinon toutes les qualités d'où elle naît? Ne serait-elle pas alors la vertu sociale par excellence? Un amour particulier de l'ordre, propre à combattre l'esprit de gaspillage et à faire obstacle à des innovations insensées, à de ridicules entreprises; l'esprit de sagesse et de calcul, qui mesure les frais aux résultats et balance la fin et les moyens; l'économie dépouillée de tout caractère égoïste et fonctionnant dans l'intérêt de

tous : voilà ce que serait dans la communauté ce qu'on appelle aujourd'hui l'avarice.

III. La question que nous avions à débattre devrait être ici épuisée ; car quels vices nous opposera-t-on qui ne dérivent de ceux que nous venons d'étudier et qui ne puissent, comme on le voit, être amenés à parfaite innocuité? Il est deux pourtant de ces dérivés, placés chacun à une des extrémités de l'échelle sociale, qui fournissent aux conservateurs le texte de leurs plus ardentes diatribes contre tous projets réformistes : c'est la crapule et l'ivrognerie dans le peuple, l'ambition chez ceux qui se disent ses guides et ses défenseurs. Une étude particulière de ces deux passions va nous donner une occasion de plus de mettre en relief le cercle vicieux où tournent toujours les avocats de la propriété, et qui consiste à se faire un argument contre le communisme, des vices qu'engendre la propriété.

L'ivrognerie. — Le régime de l'égalité, c'est, au dire des propriétaires, tout simplement pendant quelques jours, tous les tonneaux défoncés et une grande et universelle *soulaison*. Quels éléments, nous disent-ils, de votre république démocratique et sociale, que ces masses d'ouvriers ivrognes et crapuleux! Oui, propriétaires, les ouvriers sont généralement adonnés à l'intempérance, et je me garderai bien de vous répondre, comme ils le font quelquefois, que toute la différence qui existe à cet égard entre vous et eux, c'est qu'ils se soûlent au cabaret, pendant que vous vous soûlez à domicile. Non ; vos excès de table et vos orgies ne constituent pas un vice, et je constate avec bonheur que l'ivrognerie qui n'existe dans les classes riches ou aisées de la société qu'à l'état d'exception, est un vice commun dans la classe ouvrière. Mais pourquoi n'y a-t-il guère d'ivrognes que chez les pauvres? Ne suffit-il pas que la question soit posée, pour qu'elle soit résolue? Personne ne dira sans doute, à l'exemple des anciens, que la nature a conformé d'une manière particulière certains hommes destinés aux fonctions serviles, et que les enfants viennent au monde dans la classe

ouvrière avec un charbon ardent dans le gosier, ce qui serait d'ailleurs disculper l'ivrognerie. Ainsi nous reconnaissons que l'ivrognerie est un vice particulier aux ouvriers, et nous constatons en même temps que l'ivrognerie ne résulte pas d'un défaut de conformation. Donc l'ivrognerie des ouvriers est une conséquence naturelle de leur condition. Donc le charbon qui leur arde la gorge n'est autre chose qu'un concours de circonstances qui pourraient ne pas exister. Donc l'ivrognerie durera autant que ces circonstances, ni plus ni moins. Donc l'avantage que nous avons par notre tempérance sur les ouvriers, nous ne le devons qu'à la peine que nous avons prise de naître dans de meilleures conditions.

Il y a d'abord à l'ivrognerie de l'ouvrier une cause toute matérielle, c'est la soif dont il est dévoré et qui est un résultat assez naturel du feu de la fièvre qu'un travail excessif allume dans son sang; il est toujours disposé à boire, parce qu'il est toujours altéré. Ah! messieurs les honnêtes gens, que l'intempérance du pauvre scandalise si fort, veuillez vous soumettre à une courte épreuve : vous, propriétaires fonciers, essayez, à la saison prochaine, de faire pendant deux ou trois jours la moisson sur vos terres, et vous, rentiers parisiens, lorsque vous ferez, à l'approche de l'hiver, votre provision de bois de chauffage, prenez, je vous prie, la peine d'en scier sans désemparer seulement une couple de stères; et si durant ces opérations, ô amis de l'ordre, vous ne faites pas les uns et les autres de plus copieuses libations qu'il ne conviendrait pour votre raison, si alors vous ne comprenez pas tout ce que peut donner de plaisir la déglutition de quelques verres de vin pris à certains moments entre les repas, si vous n'avouez pas même que la jouissance suprême de l'ouvrier ce doit être de boire, de boire toujours, de boire sans cesse, c'est moi qui aurai à confesser mon tort d'avoir pris sa défense en main.

Après les causes physiques viennent les causes morales de l'ivrognerie. Ce n'est pas uniquement parce qu'il prend plaisir à boire, que l'ouvrier boit. Il est homme encore; il

aime à causer, à rire, à plaisanter, à être en société; car c'est surtout chez ces natures naïves que le besoin de communication et d'épanchement se fait sentir. Or quand on rencontre un ami, où prendra-t-on avec lui un moment de délassement, si ce n'est au cabaret; et quel prétexte a-t-on de rester au cabaret, à moins que l'on ne boive? L'ouvrier boit encore pour s'étourdir sur sa misère; il boit et reste le plus longtemps possible attablé, parce qu'il redoute de revoir son foyer sans feu et son buffet sans pain ; il boit pour ranimer ses forces et son courage défaillants ; il boit enfin, et son intempérance est alors un effort de vertu, pour faire diversion à de fatales pensées, pour échapper aux tentations du suicide, et conserver à une famille misérable son unique soutien.

On voudrait que l'ouvrier, au lieu de boire, n'eût souci que de cultiver son intelligence et d'orner son esprit, et employât ses loisirs des fêtes et dimanches à lire et à étudier. — Pourquoi pas aussi à faire de la peinture ou à toucher du piano et à exécuter, de manière ou d'autre, de la musique de Rossini ou de Meyerbeer? Mais où donc et comment, s'il vous plaît, les ouvriers auraient-ils pris le goût des occupations intellectuelles? Quelle éducation et quelle instruction ont-ils reçues, qui eussent pu chez eux le faire naître et le développer? Ne leur faut-il pas une distraction? Et en est-il d'autres à leur portée, que celles qu'on trouve chez le marchand de vin? Et que vous êtes heureux, ô propriétaires, de cette ignorance et de cette crapule des ouvriers, dont vous vous faites un argument contre ceux qui les défendent!...

Nous avons dit comment, dans l'organisation que comporterait un régime égalitaire, la gourmandise n'aurait plus de raison d'être; il en serait de même de l'ivrognerie, qui n'est qu'une partie de la gourmandise. Mais comme il faut que nous aimions à manger, il faut que nous aimions à boire, et sachions distinguer le bon vin de la piquette. La délicatesse et la sensibilité particulière du palais, qui nous met à même d'apprécier les liqueurs agréables et les mets savou-

reux, restera éternellement et se développera sans cesse pour le progrès de la civilisation.

La crapule du cabaret sera inconnue dans la commune. Mais rien ne s'oppose à ce qu'il s'y établisse un *ordre des coteaux*.

L'ambition. — Mais l'ambition, cette passion terrible, qu'aucun scrupule n'arrête, qui marche à son but par tous les moyens, renversant et foulant aux pieds tout ce qui lui fait obstacle ; l'ambition qui à toutes les époques a couvert la terre de sang et de ruines, quel dérivatif lui trouverons-nous? Comment modérerons-nous ce qui de soi n'est qu'excès? Comment réglerons-nous ce qui de sa nature n'est que dérèglement? Comment satisferons-nous ce dont l'essence est l'insatiabilité? Que découvrirons-nous enfin dans l'ambition d'éléments utilisables?

— Dans une république, comme celle des États-Unis d'Amérique, où la plus haute magistrature est la présidence, personne n'a l'ambition d'être roi. Dans une autre république, où une assemblée aurait le pouvoir, on n'aurait pas de plus haute ambition, que d'être de cette assemblée. En France, quand il fallait payer un cens pour être député et un autre cens pour être électeur, l'ambition d'être député ou électeur ne venait pas à ceux qui ne payaient ni l'un ni l'autre cens. Dans nos petites villes l'horizon des ambitieux, s'il y en a, est nécessairement borné par le poste de maire ou par celui de conseiller municipal; et dans les hameaux, où il n'existe aucune autorité, quelle peut être l'ambition du paysan, si ce n'est de mieux cultiver et d'avoir de plus belles récoltes que son voisin? On ne saurait douter pourtant que, dans notre population la plus rurale, il n'y ait une foule de gens très propres à faire des ambitieux. Mais là où il n'y a pas d'honneurs à briguer, l'ambition est nécessairement nulle, et si l'ambition est inconnue dans les hameaux, c'est que dans les hameaux il n'y a pas lieu à ambition. De même au sein de l'association, c'est à dire là où il n'y a pas de priviléges à conquérir, là où l'ordre politique a fait place à

l'ordre social, l'ambition ne saurait naître, parce qu'il n'y a plus matière à ambition. C'est à cette simple réflexion que nous pourrions borner notre réponse. Mais la question comporte plus d'un point de vue.

La cause et le ferment de l'ambition se trouvent dans l'anarchie de notre fausse civilisation. C'est ce que nous verrons bientôt, et nous reconnaîtrons en même temps le caractère éminemment social du sentiment où l'ambition prend sa source.

Mais avant tout, qu'est-ce que l'ambition? On appelle de ce nom un amour particulier du pouvoir, des honneurs, des dignités. Il y a toutefois lieu ici à distinguer. Quelques hommes d'un esprit positif ne tiennent aux postes élevés, qu'à raison des avantages tout matériels qui y sont attachés; les honneurs sans les richesses n'auraient pour eux qu'une faible attraction. Donc le mobile de ceux-là, c'est une soif particulière de bien-être, avec toutes les passions qu'elle implique, et dont nous n'avons plus à nous occuper. Mais il est d'autres hommes, qui n'hésitent pas à sacrifier leurs richesses, même à risquer leur vie, pour atteindre à certaines positions, où ils savent bien qu'il n'y aura plus pour eux ni repos ni plaisir. Ce qu'il leur faut et à quoi ils immolent tout, bonheur et conscience, c'est l'orgueil de dominer, d'être en évidence et d'occuper la renommée. Ce sont ceux-là que j'appelle ambitieux. Or l'ambition étant telle que je la définis, qu'y a-t-il d'essentiel à notre nature dans cette passion, et que s'y trouve-t-il d'accidentel et de contingent? Voilà ce qu'il convient de chercher.

Nous ne sommes que par la société, et c'est une conséquence, une loi de notre sociabilité, que nous ne puissions nous passer de l'approbation les uns des autres. A la naissance des sociétés, comme au sein de la civilisation la plus avancée, notre premier mobile, c'est le besoin de considération. Il est dans notre nature essentiellement sociable, que notre bonheur dépende plus des sentiments d'autrui à notre

égard, que de la réalité des choses; que nous vivions plus hors de nous qu'en nous. Quelle triste expérience que nous fassions de la sottise, de l'iniquité, de l'absurdité des jugements du public, nous sommes pourtant, malgré nous, esclaves de ces jugements; et c'est lorsque nous nous flattons d'avoir brisé les chaînes de l'opinion, que nous en sommes véritablement le plus chargés. Il est facile de se séparer du vulgaire, en choquant violemment ses idées et ses usages, en foulant aux pieds les objets du culte et de la vénération d'une multitude stupide; et c'est pour cela, c'est parce qu'on rompt en visière au genre humain, qu'on croit avoir secoué le joug de l'opinion! Eh! philosophe mon ami, c'est cela même qui prouve que vous le subissez. Quel peut être le sentiment qui vous soutient dans cette lutte contre le monde, sinon la satisfaction, dont vous ne vous rendez pas compte, d'attirer sur vous, par votre audace même, l'attention du vulgaire timide, de l'étonner et d'exciter chez lui d'autant plus d'admiration, que vous lui aurez témoigné plus d'aversion et de mépris? Braverions-nous jamais l'opinion si nous y étions indifférents? Cette prétention n'implique-t-elle pas contradiction? Et quand nous ne songerions qu'à conquérir les suffrages des sages, n'est-ce pas encore l'opinion qui nous gouvernerait?

Rousseau aurait voulu qu'on fît le bien entre le *ciel* et soi, sans aucun souci de l'opinion des hommes, par pur amour du devoir. Mais quand on s'élève à ce degré de sublime vertu, n'est-ce pas encore, à raison des idées anthropomorphiques qui ont régné jusqu'à ce jour, parce qu'on se sent sous les yeux de *quelqu'un?* Et ce Dieu, que le juste ignorant prend à témoin de l'aveuglement et de l'injustice de ses semblables, ce Dieu personnel, à sentiments humains, dont l'approbation lui est nécessaire, n'est-ce pas essentiellement un homme? Et se contenter de lui plaire, ou rechercher seulement l'approbation d'un petit nombre de sages, n'est-ce pas au fond obéir au même mobile?

On voit des hommes sacrifier leur vie et leurs biens à

l'accomplissement du devoir; en voit-on y sacrifier leur mémoire?

Nous devons toujours nous sentir en présence de la société; nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de l'opinion. Mais à quoi se reconnaîtra le mérite que nous voulons qu'on nous suppose, et d'où dépend la considération dont nous éprouvons le besoin, si ce n'est à une position privilégiée? C'est pourquoi nous courons après les honneurs, et il ne manque à certaines gens, pour renoncer à leur poursuite, que d'avoir en quelque manière fait preuve de génie. Ne sont-ce pas, en effet, les grands talents qui se montrent les moins ardents à se pousser aux hauts emplois, dont ils semblent particulièrement dignes? C'est que leur supériorité étant bien constatée par leurs œuvres, et leur renommée ne pouvant plus croître, ils ne trouveraient dans les honneurs que des assujettissements sans compensation suffisante. Mais quand on n'a pas leur ressource, comment attirer les regards, si ce n'est en se guindant au haut d'une grande position sociale?

Tout concourt dans notre civilisation anarchique à favoriser l'ardeur et la mêlée de la compétition. Dans l'impossibilité où nous sommes d'apprécier mutuellement notre valeur relative, tout le monde ne peut-il pas aspirer aux premières places, puisque tout le monde peut s'en croire digne? Et chacun, par la même raison, ne sera-t-il pas peu scrupuleux sur les moyens d'écarter ses concurrents, n'y ayant pas de raisons plausibles pour laisser usurper, par un intrus, la place à laquelle on a droit? Quelles manœuvres aussi ne se croit-on pas permises dans la lutte! La fin justifie les moyens.

Il n'y a pas, pour encourager l'ambition, que les illusions qu'on se fait sur son mérite. Elle est encore excitée chez quelques-uns par le sentiment même de leur infériorité. S'ils se connaissent, ils savent qu'on ne les connaît pas; et l'ambition qu'ils font paraître est un excellent moyen de cacher leur nullité; car le vulgaire ne jugeant de la gran-

deur du mérite que par la grandeur des prétentions, la modération est prise pour un aveu de médiocrité. Donc, en élevant le plus haut possible ses visées, on a le préjugé en sa faveur : si l'on montre de l'ambition, n'est-ce pas qu'on la puise dans le sentiment de sa force? C'est ainsi que l'opinion ouvre le champ à l'intrigue; ou il faut étouffer ses scrupules et entrer dans l'arène, ou il faut, vainqueur d'un juste amour-propre, se résoudre à passer pour un sot.

Remarquons ici quel ferment l'ambition devait trouver dans ces institutions modernes dont nous sommes si fiers. Au temps des priviléges de sang et de caste, la carrière de chacun se trouvait d'avance déterminée par sa naissance; mais aujourd'hui que toutes les carrières sont ouvertes à tous, qu'y a-t-il qu'une force des événements, variant sans cesse, pour contenir l'essor des ambitions particulières? La porte n'est-elle pas ainsi ouverte à toutes leurs aberrations, à tous leurs délires?

Et une fois entré dans la carrière de l'ambition, on n'en sort plus. Quelquefois, souvent même, parvenu au faîte des grandeurs, on aspire secrètement à descendre, ayant bientôt reconnu son inaptitude et son insuffisance. Il est trop tard, et les mêmes moyens dont l'amour-propre a suggéré l'usage pour conquérir une brillante position, l'amour-propre en fait une nécessité pour s'y maintenir. L'ambition nous rive au joug superbe, que l'ambition nous a fait chercher.

Le communisme supprime l'ambition, il ne supprime pas l'amour-propre d'où elle naît; il l'utilise au contraire, en substituant à l'action subversive de celle-là, l'action fécondante de celui-ci, auquel il ouvre autant de lices, qu'il y a d'espèces de talents. Tout a été dit à cet égard dans notre étude du premier des sept péchés capitaux. L'amour-propre, dans la commune, ne peut ni espérer aucun empiétement, ni craindre aucun passe-droit. Jamais une réputation n'y sera usurpée, comme jamais un mérite n'y sera méconnu. Dans une société dont tous les membres se connaissent et c

chaque instant occasion de se mesurer, comment se tromperait-on soi-même, ou tromperait-on les autres? Dans une société où, grâce au développement de toutes les aptitudes, chacun trouve son genre de supériorité, comment tous les amours-propres n'auraient-ils pas satisfaction? C'est un effet assez naturel de l'amour-propre, que nos qualités personnelles soient toujours celles dont nous faisons le plus de cas; et ainsi nous avons dans l'amour-propre même une sauvegarde contre l'amour-propre.

Mais, comme il a été exposé plus haut, ce n'est qu'à la condition de l'égalité absolue des conditions que le stimulant de l'amour-propre peut être utilisé pour l'avantage de tous. Comment chacun pourrait-il être satisfait de son genre de supériorité et considérerait-il son aptitude comme non inférieure à aucune autre, si toutes les fonctions n'étaient pas tenues pour équivalentes et également rétribuées? L'inégalité des salaires ne serait-elle pas la déclaration de l'inégalité des mérites? Et alors chacun s'estimant autrement qu'on ne l'estimerait, les serpents de l'envie ne se glisseraient-ils pas dans tous les cœurs? N'est-ce pas par l'amour-propre même que la société périrait? Peut-on penser que l'association résistât longtemps à l'action dissolvante de toutes les jalousies déchaînées? Ne voit-on pas que pour que l'amour-propre ne trouble pas la société, il faut que ses récompenses ne sortent pas du domaine moral?

IV. Nous avons vu, dans notre étude de la *luxure*, quelle inconséquence c'était à Fourier, après avoir rendu le travail attrayant, d'établir au phalanstère une corporation de filles de joie pour le plaisir des débauchés. En effet, ou l'organisation phalanstérienne doit donner satisfaction à toutes nos passions, qu'elle définit mal alors des *essors désordonnés de nos impulsions organiques*, ou, en laissant un cours convenable à ces impulsions, elle prévient leurs essors désordonnés, et rend impossibles les passions. Dans la première hypothèse, si évidemment absurde, pourquoi toutes les passions ne sont-elles pas également favorisées? Pourquoi, comme il y a au

phalanstère des courtisanes pour les débauchés, ne s'y trouve-t-il pas aussi des esclaves, choisis parmi les natures les plus soumises, sur qui les gens colères et despotes puissent passer tous les caprices de leur violence et de leur despotisme? La seconde hypothèse est donc seule admissible. Mais alors, pourquoi les bayadères? Et pourquoi aussi, pour rentrer dans notre sujet, cette curieuse série de trônes, de dominations, de dignités de toutes sortes, depuis les *unarchies* jusqu'à l'*omniarchie*, en passant par toutes les bêtiarchies ou archibêtises possibles, imaginées par Fourier pour donner satisfaction partout à l'esprit de vanité, d'insolence et de domination? Fourier a-t-il pensé que l'appât de l'*omniarchie* attirerait l'empereur de Russie au phalansthère? A-t-il nourri le double espoir de conquérir les sympathies des familles régnantes, en assurant à tout jamais leur possession, et les sympathies des princes dépossédés, en les replaçant sur des trônes désormais inébranlables? Il faut alors prendre le pauvre homme en pitié; mais il faut aussi le prendre en dégoût, en le voyant consacrer de vieux droits de naissance et en fonder de nouveaux.

V. Mais ne participons-nous pas un peu à la folie de ce Fourier dont nous relevons les absurdités, quand nous nous flattons de refréner si facilement les passions? L'accomplissement du devoir ne doit-il pas, dans tout ordre social possible, demander plus d'efforts que nous ne supposons? C'est possible. Mais n'avons-nous pas aussi désormais un mobile d'une puissance incalculable, la certitude religieuse ? Et la vertu qu'elle nous inspire, et qui nous fait aspirer à l'égalité des conditions, ne doit-elle pas triompher de tout ce qui, en nous ou hors de nous, y ferait obstacle?

§ 8. *Du communisme au point de vue du sentiment poétique.*

C'est par sa perfection même que le communisme paraît monstrueux; là surtout est la cause des répugnances qu'il

inspire. Quelques gens, dont nous avons déjà parlé, craignent que, en nous désintéressant du mal, il ne laisse pas à nos vertus un champ d'exercice suffisant. Il en est d'autres, en beaucoup plus grand nombre, d'humeur inquiète, d'imagination poétique, qui tiennent aux accidents de la vie, pour cause d'émulation et de récréation, et qu'épouvante, comme une affreuse menace, la perspective du bonheur parfait que nous leur faisons entrevoir dans la terre promise de l'égalité. Semblables à ces prisonniers dépravés par une trop longue captivité, qui n'entendent plus sonner qu'avec regret l'heure de la délivrance, la plupart des hommes se sont laissé dégrader par le contact de la misère, jusqu'à s'y complaire... au moins en imagination.

C'est donc une erreur de croire qu'il n'y a que les privilégiés qui s'effraient de la civilisation, et maudissent tout bas les merveilles de l'industrie et les progrès accomplis dans les arts mécaniques, habiles à prévoir que le jour où la force des machines aura remplacé la force musculaire de l'homme, c'en sera fait de la vieille société; cette crainte est encore plus celle des poètes que des propriétaires. Les tracas, les soucis, les inquiétudes, toutes les misères dont ils sont les premiers à se plaindre, constituent, à leur sens, le sel même de l'existence; ils veulent qu'il y ait une foule de maux à quoi nous soyons exposés; et cette éternelle crainte du lendemain, qui nous assiége sans cesse, ils la considèrent comme un moindre mal que le calme d'esprit que nous donnerait une sécurité trop complète. C'est de sentiments de cet ordre que Proudhon se fait l'interprète, lorsqu'il repousse « l'uniformité *béate* et stupide de la vie communautaire. »

Nous ne nions pas qu'il n'y ait des circonstances où nous sommes tous avides d'émotions fortes; où une vie aventureuse, accidentée de mille dangers, est pour nous pleine d'attraits; où nous bravons volontiers la faim et la soif, et supportons sans nous plaindre le poids du jour et de la chaleur ; où nous voyons d'un œil calme les tempêtes qui bouleversent

l'océan, au risque du naufrage qui doit nous jeter, comme Robinson, dans une île déserte... C'est lorsque, bien enveloppés dans une robe de chambre et les pieds dans des pantoufles fourrées, nous nous étalons tranquillement, pendant que les vents mugissent au dehors, devant un bon feu, dont la vue et la chaleur, jointes à l'impression d'une lecture romanesque, mettent nos esprits en *bransle* :

« *Dans ces moments,* je fais au plus brave un défi ;
« Je m'écarte, je vais détrôner le sophi ;
« On m'élit roi ; mon peuple m'aime... »

Ce sont là vaines fusées de rêverie, que le moindre souffle de la réalité suffit à éteindre. On regrette les travaux et les dangers, mais on redouble de gilets, de caleçons, et de chaussettes de flanelle. On rêve les longs voyages sur mer, mais on se cramponne de toutes ses forces au plancher des génisses. Et c'est sagesse; les émotions et les aventures doivent nous venir de la force des événements; le meilleur moyen de ne pas les trouver, c'est de s'en mettre en quête. Malheur à celui que les aberrations d'une imagination inquiète entraînent du rêve à la réalité! La même faiblesse d'esprit qui lui a fait prendre en dégoût son bien-être, ne tardera guère à donner à ses misères les plus communes, des proportions propres à les lui rendre insupportables.

Rien ne ressemble mieux à nos aventuriers du coin du feu, que ces ennemis de la vie égalitaire, que le bonheur effraie. S'ils tiennent tant aux soucis, aux tracas, aux tribulations de la vie, c'est qu'apparemment la leur en est exempte; c'est qu'ils ont mille chances de n'y être jamais en butte.

Trop de sécurité nous fait peur, mais personne ne laisse à la fortune que ce qu'il ne peut lui ôter, et le nombre ainsi que la prospérité des compagnies d'assurances vont toujours croissant. Le propriétaire assure sa maison contre l'incendie; l'agriculteur, sa moisson contre la grêle; l'armateur,

ses navires contre le naufrage; le voyageur, ses membres contre les accidents de chemin de fer, etc. Que n'imagine-t-on pas d'assurer? A quoi le principe de l'assurance ne s'applique-t-il pas? Or pourquoi tant de braves gens ne s'avisent-ils pas d'économiser la prime qu'ils paient aux assureurs? Ils auraient tout avantage à courir la chance; car, en ménageant leur bourse, ils auraient encore, à la place de cette plate béatitude de la sécurité, ces bonnes émotions de la crainte et de l'inquiétude, par lesquelles au moins on se sent vivre.

Nous redoutons la monotonie et l'uniformité béate d'une félicité sans mélange; mais je ne remarque pas que la compétition pour les emplois publics tende le moins du monde à baisser. Et quoi pourtant de plus uniforme, de plus calme, de plus *béat*, que la vie des fonctionnaires salariés par l'état? Chez eux tout est réglé : c'est toujours aux mêmes heures que commencent et aux mêmes heures que finissent leurs vacations; la nature de leur travail est toujours la même, et ils n'en abattent pas plus un jour que l'autre. Quelle n'est pas aussi leur sécurité! Ont-ils à souffrir ou des crises commerciales et industrielles, ou de l'intempérie des saisons, ou de l'inconstance des flots, ou des caprices de la fortune? Le malheur des temps les atteint-il jamais? Quoi qu'il arrive, n'émargent-ils pas toujours, et toujours à la fin du mois leurs appointements ne leur sont-ils pas comptés en belles espèces sonnantes? Enfin, pour comble de *béatitude*, il faut qu'une pension de retraite, après trente ans de service, vienne mettre leur vieillesse à l'abri de la misère! Ainsi s'écoule la douce vie des fonctionnaires, exempte d'un bout à l'autre de l'affreuse crainte du lendemain. Cependant il ne nous semble pas que leur sort soit particulièrement digne de pitié, ni que la *béatitude*, qui résulte pour eux du sentiment de la sécurité, ainsi que du calme et de la régularité de leurs obligations, leur rendent la vie bien insupportable. Les plus dignes, dans le fonctionnarisme, n'ont qu'un regret : c'est de ne pas jouir d'une sécurité encore plus complète; et vous les entendrez, ceux-là, soupirer

après de meilleures institutions politiques qui, en leur assurant en dehors de leurs fonctions une entière indépendance, les mettent à couvert des caprices de l'autorité, comme ils sont à couvert *des caprices du sort*.

En conséquence de cette existence monotone, uniforme et *béate*, qui est le lot des employés, c'est à eux qu'est réservée la meilleure part des jouissances de l'esprit. Et, pendant que la plupart des hommes emportés dans le tourbillon des affaires, ne se sentent pas vivre; que le notaire, l'avoué, l'avocat, usent leur intelligence dans des études ingrates; que le marchand et l'industriel, absorbés par les soins du négoce, privés de tout moyen de se recueillir, croupissent dans la sottise et l'ignorance; le fonctionnaire, grâce à d'honnêtes loisirs et à un esprit libre de soucis, cherche naturellement, après l'accomplissement de sa tâche, un agréable délassement dans des occupations de son goût, dans la culture des lettres ou des arts ou des sciences. Son privilége est de pouvoir vivre toujours dans les régions de la pensée.

Mais qu'est-il besoin de tant de discours? Tout le monde reconnaît les avantages du fonctionnarisme, puisque tout le monde y aspire. Combien n'en voit-on pas, même parmi les esprits les plus inquiets, quitter avec joie les carrières où ils avaient chance de s'enrichir, pour profiter de l'occasion que leur offrent les événements, de se pousser, dans les services publics, à des emplois souvent assez maigrement rétribués! C'est que les conditions d'existence qu'on prétend nous être si odieuses, sont précisément les plus attractives; c'est que les plus poétiques perspectives ne sauraient, pour nous, entrer en balance avec le doux sentiment de la sécurité; c'est que le premier besoin que nous éprouvions, c'est de savoir sur quoi compter. Or si la position la plus enviée nous présente une image fidèle de la vie communautaire, si la communauté n'est que la généralisation de l'état considéré comme le plus heureux, que peut signifier notre haine de la communauté?

Les plus poètes ne le sont qu'à bon escient; et si la poésie ne peut fleurir qu'au prix de notre misère, le communisme, nous le pensons, peut, sans se compromettre le moins du monde, se reconnaître coupable du crime de lèse-poésie.

Il faut à la poésie le contraste des conditions sociales et des différences de toute espèce que met, entre les hommes, la diversité des états : il lui faut un monde de seigneurs et de vilains, de riches et de mendiants, de rentiers et d'artisans, de marchands et de laboureurs, de bergers et de soldats, de prêtres et de savants, de magistrats et de bandits; chaque état *selon son espèce*, c'est à dire avec ses caractères distinctifs, avec les mœurs, les habitudes, l'esprit, les manières, le langage et la tenue qui lui sont propres.

Il lui faut des conquérants, des héros, et une vile multitude pour la consommation de ceux-ci. Sans les grandes catastrophes et les grands massacres, sans le renversement des empires et les lamentables infortunes, y aurait-il matière à épopée ?

Il lui faut des haillons et des dorures, des chaumières et des châteaux, des masures et des palais. N'est-ce pas par leur opposition que les choses mutuellement se poétisent? Quelle serait la poésie des châteaux, s'il n'y avait pas de chaumières? Quelle serait la poésie des chaumières, s'il n'y avait pas de châteaux?

La poésie ne vit que de nos misères, de nos sottises, de nos folies, de nos lâchetés et de nos crimes; son éternelle nourrice, c'est l'inégalité. Tout progrès est une atteinte à la poésie; et, à mesure que la civilisation avance, nous voyons toutes les sources poétiques, l'une après l'autre, se tarir.

C'est un progrès que les distinctions extérieures entre les hommes disparaissent; car ainsi se prépare le règne de l'égalité. C'est donc un progrès, que la simplicité et l'uniformité de la mise confondent tous les rangs; que rien ne distingue plus aujourd'hui le plus opulent personnage, de son cordonnier ou de son tailleur endimanché. Mais que se peut-il de plus anti-poétique, que cette simplicité et cette

uniformité des habits, dont nous nous applaudissons? Notre frac bourgeois ne fait-il pas le désespoir des peintres? Force ne leur sera-t-il pas toujours de remonter, pour trouver des inspirations, aux époques où, par la division de la société en castes, la position sociale de chacun se marquait et se reconnaissait d'abord à la forme de ses vêtements? La période des costumes pittoresques, malgré la barbarie qu'elle implique, n'était-elle pas une période éminemment poétique?

C'est un progrès que le niveau du bien-être s'élève, et ce ne saurait être un chagrin pour les plus propriétaires, de voir dans nos campagnes des habitations à peu près humaines se substituer, de jour en jour, aux tanières où se retiraient la nuit ces animaux à *voix articulée*, dont La Bruyère nous a laissé une si poignante peinture. Mais avec les cabanes des bergers disparaît la poésie pastorale : plus de toits de chaume, partant plus de bucoliques. Et quel coup, dans nos cités aussi, tant d'améliorations constructives ne portent-elles pas à la poésie? Le Paris poétique, le Paris pittoresque, n'était-ce pas le vieux Paris tout plein d'inégalités et de disparates? Et, pour admirer aujourd'hui ces rues si spacieuses, si bien surveillées le jour, si bien éclairées la nuit, où il n'y a plus place pour le mystère et pour les aventures, mais où l'œil ne découvre partout que des palais, ne faut-il pas oublier « que l'ennui naquit un jour de l'uniformité? »

C'est un progrès, à plus d'un point de vue, que les communications entre les populations deviennent de plus en plus faciles. De là d'abord un accroissement d'activité, et c'est sur notre activité que se mesure l'intensité de notre existence. Qu'y a-t-il ensuite que la fréquence du contact, pour effacer entre les peuples, les préjugés, les préventions et les haines d'un stupide patriotisme, et préparer le grand jour où toutes les nations doivent se fondre au sein de l'humanité? Donc il semble que nous n'ayons qu'à nous réjouir des rapides moyens de locomotion, dont nous a dot-

une industrie toute puissante. Mais qu'est devenue la poésie des voyages? Et pourquoi voyagerait-on encore, lorsqu'il n'y a plus rien à voir, lorsque toutes les différences de pays à pays, usages, coutumes, traditions, disparaissent chaque jour, broyées sous les roues des locomotives; lorsque tous les peuples semblent avoir été jetés dans le même moule? Ah! le beau temps pour les voyages, c'était celui où il fallait trois semaines pour se rendre par le coche de Paris à Marseille. Alors on faisait cinq lieues par jour dans des chemins défoncés, et, pour un trajet de cinquante lieues, on couchait dix fois à l'auberge. Mais comme on avait à voir et à observer, quand chaque pays conservait sa physionomie propre! Tout alors, pour celui qui perdait de vue son clocher, n'était-il pas objet d'intérêt et de curiosité?

C'est un progrès que la terre porte de plus en plus l'empreinte de l'homme : que les marais se dessèchent, que les montagnes s'aplanissent, que les terrains incultes se défrichent, que le sable se fertilise, que le sol enfin, porté à son maximum de fécondité, se couvre partout de luxuriantes moissons. Mais voyez les pays où la culture est le plus avancée; voyez la Beauce, voyez la Picardie, voyez la Flandre; n'êtes-vous pas pris d'un affreux bâillement, au seul aspect de ces vastes plaines, où vous n'avez pas un arbre, pas un buisson où reposer vos yeux? Viennent maintenant les *charrues à la vapeur*, et les *faucheuses* et les *moissonneuses;* la terre sera-t-elle plus gaie, plus riante que l'intérieur d'une usine? Comme aux champs fertiles mon imagination préfère une terre que l'homme n'ait pas encore domptée! Oh! qui me portera au milieu de ces noires bruyères où, dans les sombres jours d'automne il me semblait entendre pleurer et gémir avec le vent, les âmes de ceux qui m'ont été chers? C'est là, c'est au milieu d'une nature sauvage, c'est parmi les rochers, les torrents, les montagnes que la poésie déborde. Mais quelle imagination n'expirerait instantanément devant un champ de betteraves?

C'est un progrès que, lorsqu'il faut tuer, on tue le plus

possible dans un temps donné. La durée de la boucherie est toujours en raison inverse de son intensité, et grâce à l'amélioration des moyens de destruction, les guerres modernes, bien que relativement plus meurtrières, font en définitive, à raison de leur brièveté, moins de victimes que les guerres anciennes; l'avantage de la tuerie reste à nos pères. Là ne se borneront pas les bienfaits du perfectionnement de l'art de la guerre : on dit que deux flottes ennemies d'égale force doivent, en manœuvrant bien, se couler bas l'une l'autre en quelques minutes; ne pouvons-nous pas espérer que cette mathématique de l'extermination s'étendra bientôt aux armées de terre? Or se battra-t-on encore, quand il y-aura certitude de mort pour les deux combattants, quand il ne devra plus rester personne pour chanter victoire? Ainsi le dernier terme du perfectionnement de la guerre, ce serait l'impossibilité de la guerre.

Cette perspective ne causera pas sans doute une satisfaction universelle ; je vois déjà se troubler et pâlir toute cette partie inflammable du beau sexe, que séduit et enfièvre le noble éclat des armes. Le moyen, quand on n'a connu l'amour qu'en uniforme et en bottes et en éperons, de le supporter sous l'humble frac bourgeois ! Mais que les cœurs sensibles que nous aurions alarmés se rassurent : ce n'est pas assez pour rendre la guerre impossible, des derniers progrès de la tuerie, il y faut encore le progrès moral, qui préparerait la reconnaissance du droit véritable, essentiellement *un*, universel, dont l'avénement serait la fin des nationalités. Or, ce n'est pas encore de ce côté que souffle l'*esprit*. Donc nos grandes dames et leurs cuisinières ont, hélas ! tout loisir de se repaître, celles-ci, de l'épaulette de laine, celles-là, de la graine d'épinards.

Mais si la guerre n'est pas près de devenir impossible, si la force a toujours ses adorateurs, s'il suffit toujours de planter un sabre en terre, pour que le peuple se prosterne, ce qui est mort au moins depuis longtemps, c'est la poésie de la guerre. En vain, se trouve-t-il encore de petits Fran

çais, infatués de gloire militaire, pour s'imposer la tâche de décrire les batailles *impériales* dans leurs moindres détails, sans nous faire grâce d'un passage de rivière ou d'un campement de troupes; le lecteur se sauve à toutes jambes devant les culbutements de cavalerie, ou les enfoncements d'infanterie, et franchit sans l'aide du tremplin cent feuillets, à *travers le feu, le bronze et la mitraille*, pour se trouver en lieu où il respire loin du bruit et de la fumée. Nous n'aimons les récits de combats que dans Homère, dans Virgile ou dans Ossian, en nous reportant au temps où l'on faisait usage de la flèche et du javelot, et où le siége d'une ville pouvait durer dix ans. La poésie des batailles n'a pu survivre à l'invention des armes à feu. Donc c'est par ses perfectionnements mêmes, que la guerre s'est dépoétisée.

Voilà comment à mesure qu'en toute chose nos connaissances ou nos lumières s'étendent, le domaine de la poésie, respectivement et dans la même proportion, se resserre.

Et comme la source et l'aliment de toute poésie, c'est l'ignorance, la période poétique pour les sociétés, ainsi que pour les individus, c'est la période d'enfance.

Aussi, par exemple, est-ce à la naissance des sociétés que les religions ont leur caractère le plus poétique. Dans l'ignorance des lois naturelles, où l'homme vit d'abord, son premier mouvement est d'attribuer à une volonté, à une intention, tout phénomène qui l'étonne, l'émeut ou le terrifie. De là chez lui une déification de toute la nature; il voit des Dieux dans l'effrayante profondeur des eaux; il en voit encore dans la sombre épaisseur des bois. C'est un Dieu qui nourrit ses troupeaux et un Dieu qui mûrit ses moissons; c'est un Dieu qui envoie les épidémies qui déciment ceux-là, et les orages qui détruisent celles-ci. Tous les événements heureux ou malheureux de sa vie, il les rapporte à des esprits bienfaisants ou malfaisants, dont il implore la protection ou s'efforce de désarmer la colère. La crainte, l'étonnement et l'amour ont créé les premiers Dieux dans l'univers.

Plus tard le passage du polythéisme au monothéisme a seulement circonscrit le champ de la poésie, en matière religieuse; mais quelle trouée n'y aurons-nous pas faite, quand nous aurons fait comprendre que, entre un *Dieu* et des *Dieux*, la différence est uniquement du singulier au pluriel?

La science, toutefois, n'illumine jamais en même temps toutes les parties de la société; et les classes déshéritées conservent longtemps encore, après l'éclairement des plus heureuses, le privilége du sentiment poétique : c'est sous le chaume innocent, et non sous la coupole de l'Institut, que la poésie portera ses derniers pas.

C'est aux champs qu'on trouve toujours la poésie du culte, avec toutes les folies qu'a enfantées l'anthropomorphisme. C'est là qu'on est fidèle à la religion de ses pères, parce que c'est la religion de ses pères ; c'est là que règne l'idolâtrie dans toute sa ferveur.

C'est aux champs que, principe et conséquence tout à la fois de l'idée monarchique, Dieu est toujours un roi, roi de caprice, de bon plaisir, de passion, qu'on se flatte de désarmer par de la soumission, d'apaiser par des présents, d'endormir par des louanges, de corrompre par des flatteries, de tromper par des ruses.

C'est aux champs qu'on demande par humbles et ferventes prières à Dieu, le gain d'un procès injuste; ou qu'après avoir brûlé des cierges pour n'avoir pas trop à attendre l'héritage de son père, on paie ensuite les prêtres, pour lui faire dire des messes.

C'est aux champs qu'on croit toujours à Satan et à ses malices et à ses métamorphoses, et qu'on conte encore à la veillée des histoires de revenants.

C'est aux champs que les timides vont consulter les sorciers et que les audacieux aspirent à le devenir.

C'est aux champs qu'on fait des pactes avec l'enfer, pour obtenir du diable ce qu'on a vainement demandé à Dieu.

Et la poésie religieuse est au prix de mille aberrat essentiellement corruptrices de la morale.

Poètes, qui déplorez la fin du règne des fictions, je partage et vos tristesses et vos regrets ; mais quel remède voyez-vous à cette action dépoétisante du progrès, qui vous afflige? Sans doute, une prairie émaillée de fleurs a un aspect plus poétique, lorsqu'on y voit des guirlandes pour les bergères, que lorsqu'on y cherche des herbes pour les lavements; mais, par amour pour la poésie, faudra-t-il renoncer à faire profiter la médecine de l'étude de la botanique? Sans doute, la poésie de l'orage est toute pour l'ignorant, qui croit que c'est Dieu qui tonne, et qu'on voit se signer à chaque éclair précurseur de la foudre; mais pour conserver le charme de ces terreurs poétiques, refuserons-nous d'étudier les lois de l'électricité, et d'apprendre à conjurer le tonnerre autrement que par des signes de croix? Fermerons-nous enfin systématiquement les yeux devant le côté utile des choses, pour n'en voir jamais que le côté poétique?

J'aime comme vous, ô poètes, et les fenêtres ogivales et les vieux vitraux gothiques, qui tamisent si doucement la lumière. Comme vous, en avançant sous les voûtes retentissantes de nos temples, je me sens pris d'un besoin de recueillement et d'adoration. Les voix de l'orgue inondent mon âme, comme les vôtres, d'une émotion ultra-terrestre, et me transportent, véritable idolâtre, comme vous, devant le trône étincelant de l'éternel, parmi ses phalanges de chérubins et de séraphins. J'ai conservé, probablement plus que vous, le touchant souvenir de toutes les fêtes religieuses, qui marquent les plus beaux jours de notre enfance, et où mon éducation campagnarde m'a procuré plus d'une fois l'avantage de faire ma partie; quelle musique éveillera jamais en moi les douces sensations du printemps, comme le chant du *Vexilla regis* des Rameaux? Quelle émotion pourrait se comparer à celle qui est inséparable chez moi du souvenir de la Fête-Dieu? Non pas que ces choses m'aient d'abord profondément remué, mais les premières impressions ne s'effacent pas; et ce sont des matériaux dont la mémoire et l'imagination, ces deux puissantes

magiciennes, savent nous composer plus tard d'ineffables jouissances.

Que de fois aussi, à une époque où les illusions du jeune âge étaient déjà loin de moi, ne m'est-il pas arrivé, quand j'entendais dans les campagnes le son d'une cloche de village, de m'arrêter et de m'isoler de mes compagnons de plaisir, pour me livrer tout entier à l'émotion des doux souvenirs du passé, qu'évoquait en moi cette voix aérienne!

Mais quel que soit mon goût et pour les cloches et pour les processions, pour les tableaux d'église et pour la musique religieuse, en un mot pour toute l'habile mise en scène de l'anthropomorphisme, dans lequel j'ai été nourri, je ne suis nullement d'avis avec vous, qu'esclaves du charme poétique de la religion et jaloux d'en transmettre l'héritage intact à nos neveux, nous nous jetions, au mépris de notre raison, sans souci de notre dignité, dans les bras d'une dévotion dégradante; je ne maudis pas et ne redoute pas, comme vous, les révolutions, parce que le peuple quelquefois, dans un jour de colère, pourrait mettre au niveau du sol les plus magnifiques monuments du culte, qui sont aussi les monuments de notre servitude et de notre ignorance. Je me consolerais même assez vite, après avoir donné une larme aux vieux vitraux et à leurs naïves peintures, de la disparition de tant de poésie. Je me garderai donc d'unir ma voix à la vôtre, pour demander aux gouvernements, dans l'intérêt de l'art, de souffler sur les lumières de la philosophie, ou de proscrire les sciences physiques, toutes, plus ou moins, coupables du crime de lèse-poésie. Je sais qu'il ne dépend pas de nous de remonter le cours des âges, comme nous remontons le cours des fleuves. Et, quand cette rétrogradation serait possible, vous auriez, ô poètes, avant que nous fissions le premier pas en arrière, à nous marquer le point précis où nous devrions nous arrêter; or n'y seriez-vous pas embarrassés?

N'engageons pas une lutte insensée contre les lois inexorables et inflexibles de la civilisation : dans la vie de l"

manité, comme dans la vie des individus, après la période de juvénilité pleine d'illusions et de sens poétique, vient la période de virilité, avec la froide et austère raison. Vainement nous nous efforcerions, comme individus, de prolonger le temps des doux rêves et des heureux mensonges : il faut qu'ils s'envolent avec nos premiers ans. Notre folie serait-elle moindre d'essayer d'arrêter la marche de la science, pour prolonger, avec l'enfance du genre humain, le règne de la poésie?

Le rapport entre la raison et l'imagination est un rapport d'antagonisme. Donc entre la science qui relève de celle-là et l'art qui relève de celle-ci, l'opposition est incontestable. Donc c'est une loi que, à mesure que la science et l'industrie progressent, les arts déclinent parallèlement. Donc les arts ne sont pas de notre siècle industriel et scientifique. Voyez, par exemple, à quoi aboutissent les efforts de nos architectes, pour l'édification de nouvelles églises gothiques, ou ceux de nos peintres, pour la fabrication de nouveaux tableaux religieux! On n'oublie qu'une chose dans ces étranges tentatives, c'est de nous rendre le sentiment qui a inspiré l'art que l'on regrette, en nous replaçant dans les conditions où il est né. Et, qu'on abandonne des formes désormais épuisées, ou qu'on prenne un vol nouveau, nous ne constatons jamais que de l'impuissance. Le succès ne couronne pas plus, dans cette carrière, les velléités d'audace que les efforts d'imitation.

Nous entendons dire partout que, de l'ensemble des prodiges et des merveilles de l'industrie, naîtra bientôt une poésie nouvelle : la poésie de la science et du bien-être, succédant à la poésie de l'ignorance et de la misère. C'est tout simplement rêver l'accord de choses qui s'excluent. Nous attendons vainement, depuis plus de cinq siècles, la poésie de la poudre à canon; nous n'attendrons pas moins vainement la poésie de la vapeur et de l'électricité. L'art est mort, bien mort; nos efforts pour le ressusciter n'aboutiront jamais qu'à galvaniser un cadavre. Toute notre poésie,

ce doit être de n'en avoir aucune, et de nous tenir ferme devant les révélations de la raison.

Nous ne savons pas ce que sera notre existence le jour où la science, aidée de la réforme de notre ordre social, ayant dompté tous les obstacles, la raison l'emportera absolument partout. Mais ce que nous savons bien, c'est que notre perfectibilité est essentiellement indéfinie. Donc notre œuvre ne sera jamais terminée. Donc du progrès accompli naîtra sans cesse le progrès à accomplir. Donc après la satisfaction de nos besoins connus, le raffinement de nos sens et le développement de notre sensibilité nous donneront de nouveaux besoins à satisfaire. Donc nos facultés ne seront jamais sans un champ suffisant d'exercice.

C'est une contradiction, puisque notre nature est de progresser, que nous puissions en progressant, même aux dépens de la poésie, être de moins en moins heureux. C'est une contradiction, le progrès incessant supposant d'incessants efforts, que nous ayons jamais à redouter les ennuis d'une parfaite béatitude.

§ 9. *Proudhon l'anti-propriétaire au tribunal de la communauté.*

Nous avons épuisé notre matière. Mais il nous a semblé que l'analyse suivante d'une des diatribes anticommunistes les plus accentuées de Proudhon serait, en même temps que le résumé, un couronnement naturel de l'étude qu'on vient de suivre. Pouvons-nous mieux finir que par un engagement tout particulier avec le plus habile et le plus fougueux de nos adversaires?

Hors de la propriété et de la communauté, dit Proudhon, *personne n'a conçu de société possible*. Faut-il s'en étonner? Nous avons fait voir comment une simple modification du droit de propriété, en renversant le rapport actuel du travail et du capital, suffirait à changer la face du monde. Mais modifier la propriété, ce n'est pas l'abolir; et qui conc

posé que par la nature, et c'est pour cela même qu'un ordre social qui ne demande que ce que prescrit la nature, c'est à dire la raison, ne peut être tyrannique. Or nous n'imaginons que la communauté où les choses puissent être ordonnées de telle sorte, que la tâche de chaque travailleur soit conforme à son aptitude et proportionnelle à ses forces, et où le droit soit toujours la récompense de l'accomplissement du devoir. Donc il n'y a que la communauté, où le travail soit une prescription de la raison, et non un commandement humain.

Que l'obéissance passive, inconciliable avec une volonté réfléchissante, est rigoureusement prescrite;.. Depuis quand l'obéissance rationnelle à des lois *bien réellement* consenties par tous, est-elle une servitude? Nous plaignons-nous jamais que la loi nous oblige, quand elle est juste? N'est-ce pas précisément parce que la volonté est réfléchissante, qu'elle se soumet à ce qui est raisonnable? Sans doute la volonté réfléchissante des privilégiés leur fait repousser, comme injuste et tyrannique, tout ce qui porte atteinte à leurs priviléges, et il est naturel que les propriétaires ne puissent entendre parler d'égalité, sans crier à l'oppression. Mais quand on reconnaît, comme Proudhon, « que toute loi fondée sur la science des faits, et appuyée sur la nécessité même, ne blesse en aucune manière l'indépendance, » comment peut-on accuser la communauté de tyrannie?

Que la fidélité à des règlements toujours défectueux, quelque sages qu'on les suppose, ne souffre aucune réclamation;.. Il n'est donc pas impossible que les règlements communautaires aient quelque sagesse? Cette concession nous en demande une autre : nous accordons, de notre côté, que ces règlements pourraient n'être pas parfaits. Mais comment seront-ils défectueux, sans que au moins le plus grand nombre en souffre et soit intéressé à leur changement? Pourquoi donc ne seraient-ils pas susceptibles de réformation? Et qu'est-ce qui empêchera qu'on ne réclame?

Que la vie, le talent, toutes les facultés de l'homme sont pro-

priété de l'état, qui a le droit d'en faire, pour l'intérêt général, tel usage qu'il lui plaît;.. Il ne nous paraît pas mauvais que nos talents, au lieu de nous appartenir exclusivement, s'exploitent au profit de tous, et que chacun de nous ne soit que co-possesseur du sien; il y a à cela une raison que Proudhon va nous donner : « c'est que tout talent est une création sociale. Et comment le vase dirait-il au potier : Je suis ce que je suis; je ne te dois rien? » Quant à notre vie qui appartient aussi à l'état, nous n'aurons jamais à lui en faire le sacrifice, en communauté, car l'égalité peut se passer de dévoûment. Mais celui qui fait aujourd'hui le métier de soldat pourrait-il justement se dire opprimé, si tout le monde était exposé à être soldat, comme lui?

Que les sociétés particulières doivent être sévèrement défendues, malgré toutes les sympathies et antipathies de talents et de caractères, parce que les tolérer serait introduire de petites communautés dans la grande, et par conséquent des propriétés;.. Est-ce à dire, que rien s'oppose à ce qu'il se forme, en communauté, des sociétés d'affection, d'après la conformité des humeurs et des caractères; que tout commerce d'amitié y soit interdit, et qu'on n'y puisse communiquer qu'en assemblée générale? Pas le moins du monde. Il faut même reconnaître qu'un des avantages de la communauté, c'est que l'organisation du travail y permet le groupement des travailleurs, qu'attirent l'un vers l'autre les sympathies de talents et de caractères. Seulement la communauté ne saurait tolérer, dans son sein, des sociétés particulières, ayant des intérêts à part, puisque cela implique contradiction. Donc tout l'argument de Proudhon se réduit à cette incroyable proposition : que le vice capital de la communauté, c'est de ne pas comporter la propriété.

Que le fort doit faire la tâche du faible, bien que ce devoir soit de bienfaisance, non d'obligation, de conseil, non de précepte; le diligent, celle du paresseux, bien que ce soit injust l'habile, celle de l'idiot, bien que ce soit absurde;.. On a cal s'il faut en croire Proudhon, « que, le travail étant égale

réparti, selon le nombre des individus valides, la durée moyenne de la tâche journalière, en France, ne dépasserait pas cinq heures. » — « De quel front, après cela, ose-t-on parler de l'inégalité des travailleurs? C'est le travail de Robert Macaire qui fait l'inégalité! » Ce n'est pas nous qui nous exclamons ainsi; c'est Proudhon. Or quel autre régime y a-t-il que la communauté, qui permette une équitable répartition du travail? Et en communauté, ce n'est pas seulement par une bonne répartition des tâches, c'est encore par leur appropriation aux aptitudes des travailleurs, que les inégalités de force doivent disparaître. Comment serait-il alors question de faibles et de forts, de diligents et de paresseux? Que si l'on nous allègue les incapacités absolues, ne pouvons-nous pas répondre, encore avec Proudhon, que la variété des industries prévient les inutilités? Et voilà comment la faculté donnée à chacun de fournir une tâche sociale prévient d'homme à homme la servitude des obligations particulières; comment la bienfaisance, la charité, le dévoûment, sont de surérogation; comment « la justice, ainsi que le veut Proudhon, suffit à l'équilibre social. »

Que l'homme enfin dépouillant son moi, sa spontanéité, son génie, ses affections, doit s'anéantir humblement devant la majesté et l'inflexibilité de la commune. Et pourquoi ne s'anéantirait-on pas devant la majesté et l'inflexibilité de la commune, si la commune est ordonnée conformément à la raison et à la justice? Ce n'est pas en se soumettant à leurs commandements qu'on dépouille son moi; c'est précisément alors au contraire qu'on l'affirme; et la spontanéité et le génie sont autre chose que le caprice et le bon plaisir. Quant aux affections, il serait curieux que ce fût là précisément, où disparaît toute cause de haine, que leur compression devînt indispensable.

La communauté est inégalité, mais dans le sens inverse de la propriété. La propriété est l'exploitation du faible par le fort; la communauté est l'exploitation du fort par le faible. Voilà

qui n'est pas mal tourné ; défions-nous ! Quelle est, dans les deux propositions antithétiques ci-dessus, la signification bien précise des mots *fort* et *faible?* Aucun doute n'est possible à cet égard : *fort* y veut dire capable et actif, et *faible*, incapable et paresseux. Et remarquons bien que ces mots ne sauraient avoir un sens dans une des propositions, et un autre sens dans l'autre ; sans quoi l'antithèse que forment les deux propositions disparaîtrait, et le tout serait sans signification. Donc, puisque la communauté serait l'exploitation des capables par les incapables, et que Proudhon oppose à cet égard la propriété à la communauté, nous devons comprendre que, en propriété, conformément aux prétentions des propriétaires, ce sont les hommes capables et actifs qui dominent et exploitent les incapables et les indolents. Or n'est-ce pas précisément le contraire de cela qui a le plus souvent lieu? N'est-ce pas chose commune, que l'homme de mérite et de cœur soit dans la dépendance du sot et de l'indigne ; que l'imbécile s'enrichisse et s'élève, pendant que le capable vit dans la pauvreté et le mépris? Ne voyons-nous pas prospérer partout d'affreux coquins, aussi pauvres d'esprit et de talent, que riches de vices et d'infamies? Aussi lisons-nous quelque part, à côté du passage, objet de nos critiques, que la *force*, qui fait en propriété, l'inégalité des conditions, n'est pas seulement la force intellectuelle et morale, mais encore tout ce qui peut s'appeler *force :* force des événements, hasard, fortune, force de propriété acquise, etc., etc. Oui, comme force de ruse, de fraude, de fourberie, d'intrigue, de bassesse, de vénalité, etc., etc. Par où l'on voit que parmi les causes d'où résulte, en propriété, l'inégalité des conditions, la supériorité intellectuelle ne joue qu'un rôle très secondaire. Mais par l'étendue ainsi donnée à la signification du mot *fort*, la phrase analysée perd le sens qu'elle présentait d'abord et qu'il fallait qu'elle présentât pour former, avec la phrase correspondante, une antithèse... Je vous prends, cher ma[illegible] en flagrant délit d'artifice oratoire! Fourier a raison

ouvrages bien écrits nous tendent toujours quelque piége; défions-nous de l'éloquence.

Comment d'ailleurs l'organisation communiste serait-elle l'esclavage des forts? Proudhon va précisément se plaindre que la communauté fasse de tous ses membres le même état. Donc elle ne peut pas surcharger les forts, ce qui serait les reconnaître comme forts, par conséquent les distinguer, par conséquent faire d'eux une estime particulière.

Dans la communauté, l'inégalité vient de la médiocrité du talent et du travail glorifiée à l'égal de la force. Cette équation injurieuse révolte la conscience et fait murmurer le mérite; car si ce peut être un devoir pour le fort de secourir le faible, il veut le faire par générosité ; il ne supportera jamais la comparaison. Et voilà comment, égalitaire impitoyable dans tout le cours de son livre, Proudhon ne parle plus, en le finissant, que de forts et de faibles, et s'obstine à placer ceux-ci sous le patronage de ceux-là. Contempteur du génie tout à l'heure, il tient maintenant pour les droits du génie!

Il n'est donc plus vrai que, dans des conditions égales de développement, les talents seraient seulement divers et non pas inégaux? Sans quoi, comment l'égale estime où seraient tenus tous les travailleurs, qui se rendraient des services équivalents, aurait-elle rien d'injurieux pour personne, rien qui révoltât la conscience, rien qui fît murmurer le mérite?

Proudhon nous répondrait qu'il faut que l'intelligence se solde par l'intelligence; et que ce qu'il demande seulement pour le génie, c'est un juste tribut d'admiration et d'éloges. « Égalité *absolue* dans la sphère des choses physiques, et proportionnalité *seulement* dans la sphère de l'intelligence et du sentiment, » telle est, suivant lui, la loi. Mais ce partage est-il si facile; et marchanderons-nous au génie une liste civile, quand nous lui aurons élevé des autels? Rien d'autre part peut-il prévenir les usurpations du talent, si n'est la communauté?

Qu'ils soient égaux par les conditions du travail et du salaire, mais que jamais le soupçon d'infidélité à la tâche commune n'éveille la jalousie. Comment les hommes seront-ils égaux devant le travail et le salaire, s'ils ne sont pas associés? Et s'ils le sont, qu'est-ce qui préviendra les jalousies, si ce n'est l'équation des mérites?

La communauté est oppression et servitude. La communauté est égalité et liberté : affirmation pour affirmation.

L'homme veut bien se soumettre à la loi du devoir, servir sa patrie, obliger ses amis. Mais il veut travailler à ce qui lui plaît, quand il lui plaît, autant qu'il lui plaît; il veut disposer de ses heures, n'obéir qu'à la nécessité, choisir ses amitiés, ses récréations, sa discipline, rendre service par raison, non par ordre, se sacrifier par égoïsme, non par obligation servile. Pesons, l'une après l'autre, toutes les propositions de cette tirade. *L'homme veut bien se soumettre à la loi du devoir.* Alors il sera communiste; car le premier devoir, celui qui comprend tous les autres, c'est de se soumettre à l'égalité, conséquemment à la communauté, qui est la condition de l'égalité. *Servir librement sa patrie.* Un vieux soldat ne parlerait pas mieux! Mais l'amour de la patrie, qui exclut l'amour de l'humanité, nous semble peu digne d'un philosophe. Est-il un patriote qui ne rougît de lui-même, s'il se rendait compte des passions dont le patriotisme est le masque? Et personne ignore-t-il que c'est essentiellement du sentiment patriotique qu'a toujours vécu le despotisme Ce sont là des vérités triviales, mais une autre vérité qui l'est moins, c'est celle-ci : que par la reconnaissance universelle du droit réel, qui est nécessairement *un*, toutes les agglomérations humaines se fondraient nécessairement ensemble. Donc l'existence des patries suppose de prétendus droits différents; et alors, de patrie à patrie, et pour la même raison, d'individu à individu dans la même patrie, quel autre droit peut-il y avoir que le droit de la force? Conséquemment, ou plus de patries, ou point de réforme. *Obliger ses amis.* Quand tout le monde accomplit son devoir

tout le monde jouit de son droit et l'on s'oblige ainsi mutuellement. Or cette réciprocité de services sociaux, sur quoi est fondée la loi d'égalité, exclut l'idée de tous services particuliers. *Il veut travailler à ce qui lui plaît, quand il lui plaît, etc.* Oui-dà, comme les propriétaires, n'est-ce pas? A l'exception de ceux-là, qui donc peut se flatter de ne travailler que quand, et que comme il lui plaît? *Disposer de ses heures, n'obéir qu'à la nécessité.* Si l'on obéit à la nécessité, on ne dispose donc pas de ses heures. Mais puisqu'on veut bien obéir à la nécessité, et que c'est une nécessité de travailler, est-ce donc uniquement lorsque le travail serait peu pénible et assurerait le bonheur de tous, qu'on refuserait d'en subir le joug? *Choisir ses amitiés.* Qu'est-ce qui s'y oppose? *Choisir ses récréations.* Pourquoi non? *Choisir sa discipline.* Cela ne veut-il pas dire qu'on ne veut d'aucune discipline, et qu'on prétend n'avoir d'autre règle que son caprice? La communauté suppose nécessairement une discipline. Mais une discipline qui est l'expression de la volonté de tous, dans des conditions où la volonté de tous est nécessairement l'expression de la justice et de la raison, peut-elle rien avoir de tyrannique? *Rendre service par raison et non par ordre.* Encore une fois, les services d'individu à individu supposent l'inégalité, par conséquent la propriété. Sous un régime égalitaire, où l'on se rend service socialement, on n'a pas de services à se rendre privativement. *Se sacrifier par égoïsme et non par obligation servile.* Faut-il que nous le disions cent fois? Égalité et sacrifice sont choses qui s'excluent. C'est aujourd'hui seulement que le sacrifice et le dévoûment sont nécessaires, soit pour soulager les maux de la vieille société, soit pour préparer la société nouvelle. Mais celle-ci rendra le sacrifice et le dévoûment inutiles; et l'œuvre de la réforme accomplie, « la justice, comme le veut Proudhon, suffit à l'équilibre social. »

La communauté est essentiellement contraire au libre exercice de nos facultés, à nos penchants les plus nobles, à nos sentiments les plus intimes. La communauté est essentiellement

favorable au libre exercice de nos facultés, au libre essor de nos penchants les plus nobles, à la libre effusion de nos sentiments les plus intimes.

Tout ce qu'on imaginerait pour la concilier avec les exigences de la raison individuelle et de la volonté n'aboutirait qu'à changer la chose, en conservant le nom. Or si nous cherchons la vérité de bonne foi, nous devons éviter les disputes de mots. Communisme veut dire association. Or si ce n'est pas une condition essentielle de notre existence morale, que nous vivions à l'état d'hostilité, ou au moins d'étrangeté, en quoi la communauté porte-t-elle atteinte à la raison individuelle et à la volonté?

Ainsi la communauté viole l'autonomie de la conscience et l'égalité; la première, en comprimant la spontanéité de l'esprit et du cœur; la seconde, en récompensant, par une égalité de bien-être, le travail et la paresse, le talent et la bêtise, le vice et la vertu. La communauté ne comprime en aucune manière notre spontanéité, car elle est le vrai et le bon, qui n'ont besoin que d'être connus pour forcer l'assentiment de l'esprit et du cœur. Donc la communauté ne viole pas l'autonomie de la conscience. La communauté assure à tous indistinctement égalité de bien-être; mais elle donne à tous aussi le moyen de mériter également. Donc la communauté ne viole pas l'égalité. La communauté, enfin, ne traite pas à l'égal du travail, du talent et de la vertu, la paresse, la bêtise et le vice; et il y a pour cela une bonne raison : c'est que ces mauvaises choses n'existent pas, ne peuvent pas exister en communauté. L'organisation du travail y rend la tâche de chacun, « douce, commode et agréable. » Donc plus de paresse. Grâce à des conditions égales de développement, les talents y sont divers et non pas inégaux. Donc plus de bêtise. Tout vice est une maladie propriétaire. Or avec la cause doit disparaître l'effet. Donc plus de propriété, partant, plus de vices.

Du reste, si la propriété est impossible par l'émulation d'acquérir, la communauté le deviendrait bientôt par l'émulation

de fainéantise. Comment cela serait-il possible? Proudhon vient de dire que la communauté serait l'exploitation des forts par les faibles : les travailleurs forts ne sont-ils pas de meilleurs producteurs que les faibles? Pourquoi d'ailleurs affirmer que personne en communauté ne voudra travailler? Est-ce parce que le travail s'y exécutera dans toutes les conditions propres à en faire un plaisir? Est-ce enfin bien logiquement qu'on oppose à la fureur d'acquérir, en propriété, l'émulation de fainéantise, en communauté, si en propriété ces deux choses, au moins quant au résultat, se fondent ensemble? Or ce n'est pas en travaillant qu'on s'enrichit en propriété. Nous voyons, au contraire, que pour y faire fortune il faut cesser de travailler productivement, et se mettre à trafiquer, à spéculer. Et la fureur d'acquérir nous fait entrevoir ce curieux résultat : que bientôt personne ne produisant plus et tout le monde spéculant, la société ne vivra plus que de vente et d'achat, sans qu'il y ait plus rien à vendre ou à acheter. Je demande quelle digue, en dehors de l'association, on espère opposer à l'esprit de spéculation et de trafic. Notre unique refuge, pour n'être pas exposés à périr par l'émulation d'improduction, qui équivaut à l'émulation de fainéantise, n'est-ce pas la communauté?

CONCLUSION

Comme nous venons de dire, ainsi nous avons pensé, quand nous partagions l'ignorance commune; c'est qu'il nous était impossible de partager l'égoïsme commun. Ou plus de propriété, ou la propriété comme nous la connaissons, comme elle a constamment existé, source de toute misère et de tout esclavage : tel était pour nous le dilemme, avant qu'un homme de génie eût trouvé la solution du problème social. Alors notre choix ne pouvait être douteux. Mais après avoir exposé les principes du *Socialisme rationnel*, nous avons eu hâte d'en dénoncer les prétendues lacunes

et l'insuffisance, en lui opposant, comme institution définitive et dernier refuge de l'humanité, l'organisation communiste. Comment s'expliquera une pareille escapade? Par une tactique des plus simples qui aura votre approbation. N'êtes-vous pas d'avis qu'on n'a aucune chance de se faire écouter de ses adversaires, à moins d'abonder d'abord dans leur sens et d'entrer pleinement dans leurs idées, de façon à leur faire comprendre qu'ils n'ont pas un seul argument qu'on ne connaisse comme eux? Eh bien, c'est sur cette règle que, pour démontrer bientôt, et avec d'autant plus de succès, l'inanité de l'idée communiste, nous nous sommes préalablement attaché à accumuler en sa faveur tout ce que nous avons pu trouver de plus raisonnable et de plus philosophique. Nous avons cru n'avoir pas de meilleur moyen de guérir de l'utopie, et de gagner définitivement au socialisme rationnel, certains esprits enfiévrés, et dupes, comme trop longtemps nous l'avons été nous-mêmes, d'un absurde radicalisme.

A nous maintenant le pic et la pioche.

I. Quels sont nos éléments pour l'établissement de la société communiste? Il nous faut une population pleine de sagesse, et non une multitude dégradée qui ne maudisse la misère et la servitude, que parce qu'elle est personnellement misérable et opprimée. La ferons-nous venir de la lune? Il nous faut temporairement, pour chefs de file, des hommes dont l'amour de la justice soit la première passion, et que le spectacle des souffrances d'autrui rende malheureux et honteux de leur propre bien-être. Où les chercherons-nous? C'est mon orgueil d'affirmer qu'il y en a; c'est ma douleur qu'il ne m'ait jamais été donné d'en rencontrer. Nous avons, il est vrai, toujours subordonné la réforme sociale à la vérité religieuse; et ainsi il a toujours été entendu que c'est à l'époque où cette vérité, profondément inculquée dans les esprits par l'éducation, aurait transformé l'humanité, que nous ajournions le communisme. Donc notre objection est ici sans application. Mais, outre que l'on aur-

à nous faire voir comment le communisme ne serait pas d'abord nécessaire pour cette éducation religieuse, dont nous faisons la condition du communisme, est-ce donc au moment où nos passions auraient un frein qu'il conviendrait de restreindre notre libre arbitre? N'est-ce pas, au contraire, précisément parce que la connaissance de la vérité ferait naître une véritable émulation de dévoûment, que nous devrions n'avoir plus rien à demander aux moyens coactifs d'un ordre social qui ne nous donnerait le bonheur, s'il pouvait nous le donner, qu'en nous empêchant de le mériter?

Certes, ceux-là auraient de la vertu, qui fonderaient la communauté. Mais quelle serait la vertu de ceux qui y naîtraient, si ce n'est de s'être donné la peine d'y naître? On comprend bien que l'ordre moral, qui est l'ordre de liberté, suppose deux tendances opposées; est-il plus difficile de comprendre que tout bien moral implique nécessairement deux termes, ou, ce qui est la même chose, que le bien moral ne se conçoit pas là où le mal moral serait impossible? Quelle idée donc qu'il invoque : fraternité, dévoûment, ou seulement justice, comment le communisme ne serait-il pas mortel à son principe? Peut-il, par exemple, y avoir lieu à concorde et à harmonie, là où le conflit et la discorde n'ont pas de raison d'être? Voilà comment notre prétendue perfection morale de l'état communautaire serait l'anéantissement même de l'ordre moral; et comment nous n'aurions donné une base à la vertu, que pour rendre la vertu impossible.

Le communisme ne demande rien que de raisonnable, cela est vrai; la liberté ne consiste qu'à obéir aux prescriptions de la raison, cela est encore vrai. Mais il faut que l'obéissance soit volontaire; car si nous n'avons pu désobéir, comment aurions-nous réellement obéi? Or y a-t-il lieu à option dans la communauté?

II. On dit que nous ne sommes que par la société, que nous devons tout à la société; et c'est sur nos obligations envers la société que se fonde le principe sociétaire; comme si

nous ne pouvions nous acquitter envers la société, à qui nous devons notre existence morale, qu'en cessant d'être moralement! Mais la société n'est pas un être; elle n'est que la collection des individus. Donc les individus ne peuvent tout devoir à la société, sans que la société doive tout aux individus; et, au lieu de chercher ce que nous devons à la société et ce que la société nous doit, nous nous exprimerons plus clairement en demandant ce que nous nous devons socialement les uns aux autres. Or ce ne peut être notre bonheur tout fait, sous peine d'anéantissement moral. Donc c'est seulement le moyen de le faire. D'après cette règle, là où le bonheur de quelques-uns se compose nécessairement des misères du plus grand nombre, ce qui est le cas sous le régime actuel de la propriété, le principe de *socialité* est méconnu ou violé au profit de l'individualisme, et la société n'est qu'un mensonge. Mais la propriété est-elle ainsi organisée, que nous ayons tous des moyens suffisants de nous rendre heureux, et que, au lieu qu'il y ait opposition entre la prospérité particulière et la prospérité générale, elles s'aident mutuellement et s'accroissent l'une par l'autre; alors il y a conciliation du principe socialiste et du principe individualiste, et la société est une vérité; car nous sommes associés et solidaires, mais dans la mesure qu'il faut pour ne pas cesser d'être indépendants. Après cela, quelle que soit la somme de mal qui reste dans la société, il suffit que ce mal ne soit pas une conséquence de l'organisation sociale, pour que cette organisation soit aussi parfaite que possible, et de tout point, irréprochable. Mais ce n'est pas volontairement que nous laissons subsister la possibilité du mal; cette possibilité reste fatalement, malgré nous, et elle forme le champ d'action nécessaire de la justice éternelle.

Ce serait un désordre, à raison des différences de nos mérites dans des vies antérieures, que l'égalité du bien-être fût possible. Aussi ne le serait-elle pas, même par l'égalité absolue des conditions, telle que la donnerait, par hyp

thèse, l'association intégrale; et soit par les différences d'humeur et de goût, soit par les différences de savoir faire et d'arrangement, selon que l'idée sociétaire serait appliquée au maximum ou au minimum, nous serions encore inégalement heureux. Il resterait toujours une inégalité, même à côté de toutes les égalités imaginables : l'inégalité d'aptitude au bien-être.

III. A quel point de vue nous plaindrions-nous, après cela, que l'égalité sociale ne puisse être l'égalité absolue des moyens? N'y a-t-il pas des moyens dont la société ne dispose pas : les moyens naturels ou personnels, de l'inégalité, ou, si vous l'aimez mieux, de la différence desquels résulterait toujours l'inégalité des conditions? Ainsi la seule égalité que demandent la raison et la justice, et la seule possible, c'est l'égalité devant la société, ou l'état égal que ferait la société de tous ses membres, en donnant à tous, avec un soin égal, l'éducation et l'instruction, et à tous aussi, à leur entrée dans le monde, les mêmes moyens de se produire et d'atteindre à tout le bien-être possible. Dans ce qui reste ensuite d'inégalité, au point de départ, comme dans celle qui résulte des succès ou des insuccès, des bonheurs ou des malheurs actuellement immérités, nous ne devons voir que des récompenses ou des expiations se rapportant à des existences antérieures. C'est donc avec raison qu'au socialisme, qui peut réaliser l'égalité sociale telle que nous venons de la définir, nous avons donné le nom de socialisme *rationnel*. C'est là, en effet, qu'est la science; là doivent se porter nos aspirations, et là, se borner nos espérances. Notre principe social n'a de valeur qu'autant qu'il est définitif, il faut qu'on le sache bien; car, en matière sociale, l'attente d'un mieux, n'est-ce pas la porte ouverte aux révolutions, n'est-ce pas l'anarchie à l'état permanent? Ou nous avons la science sociale, c'est à dire le vrai, ou nous n'avons rien. Mais qu'imagine-t-on au delà de la science, au delà du vrai? Et si c'est une idée absurde que celle d'un progrès dans la vérité, se peut-il que la véritable science sociale progresse?

Ce qui doit seulement progresser indéfiniment pour l'amélioration physique et morale, indéfinie, de l'humanité, ce sont les sciences physiques et l'industrie; et c'est, en effet, de leur progrès, favorisé par le régime nouveau, que dépend la solution du grand problème de la transformation du travail.

IV. Mais nous n'admettons de base possible du socialisme que la vérité religieuse. Or celui-là n'est-il pas aussi nécessaire à celle-ci, que celle-ci à celui-là? Comment échapper au cercle vicieux? Est-ce que la vérité sociale et la vérité religieuse s'imposeront simultanément à tous? Non, certes. Mais la minorité intelligente, à qui d'abord l'excès du mal fera sentir le besoin de la première, comprendra en même temps le besoin de la seconde, sans laquelle la première n'aurait pas d'assises. Indispensable donc au maintien de l'ordre nouveau, l'acceptation sociale de la vérité religieuse ne doit pas nécessairement précéder son avénement. Et, sans que nous devions nous en étonner, la réforme, qui est la fin du règne des abus, sera l'ouvrage de ceux-là mêmes qu'engraissent les abus et qui repoussent toute réforme. Comment, en effet, lorsque bientôt la société sera à bout de voie, les riches qui ont le plus à perdre, n'aviseraient-ils pas les premiers? Comment n'iraient-ils pas au devant de la réforme, au lieu de s'y laisser traîner au char de l'inexorable nécessité, à travers tous les maux que déchaînerait une résistance inutile ou une stupide inaction? C'est donc entre vos mains, ô privilégiés de la fortune, que nous remettons la cause du socialisme; c'est à vous qu'il appartient d'en être les premiers promoteurs; et si nous ne comptons d'abord que sur votre intérêt propre pour vous dessiller les yeux, nous savons qu'après vous les avoir réellement dessillés, il cessera d'être votre unique mobile. Alors l'amour de l'humanité animera vos efforts, et plus heureux que le jeune riche de l'Écriture, vous vous assurerez un trésor dans une vie ultérieure, sans avoir eu à faire le sacrifice de vos grands biens dans celle-ci.

ERRATA

Page	22,	ligne	19,	au lieu de :	*même ainsi*, lisez : *même bien.*
—	24,	—	16,	—	*ce qui nécessite*, lisez : *ce que nécessite.*
—	25,	—	17,	—	*toutes les alvéoles*, lisez : *tous les alvéoles.*
—	26,	—	8,	—	*ne suffit pas*, lisez : *ne suffit pas.*
—	35,	—	12,	—	*tel autre*, lisez : *de tel autre.*
—	37,	—	5,	—	*entre mêlé*, lisez : *entremêlé.*
—	50,	—	10,	—	*ne pensiez pas*, lisez : *ne pensez pas.*
—	59,	—	15,	—	*antagoniques*, lisez *antagonistes.*
—	70,	—	28,	—	*à qui il s'agit*, lisez : *à qui il s'agit.*
—	73,	—	2,	—	*que n'ayez droit*, lisez : *que vous n'ayez droit.*
—	79,	—	14,	—	*de travail*, lisez : *du travail.*
—	90,	—	10,	—	*ne comprendrez pas*, lisez : *ne comprenez pas.*
—	110,	—	25,	—	*que je suis*, lisez : *que je sois.*
—	122,	—	5,	—	*par la fausseté*, lisez : *pour la fausseté.*
—	124,	—	5,	—	*soit la propriété*, lisez : *est la propriété.*
—	137,	—	21,	—	*n'est-ce pas*, lisez : *n'est-il pas.*
—	147,	—	4,	—	*qui le séparent*, lisez : *qui les séparent.*
—	148,	—	35,	—	*qu'est donc*, lisez : *qu'est-ce donc.*
—	149,	—	22,	—	*vils intrigants,* « *dont le sort de splendeur revêtu,* » lisez : *vils intrigants, dont le sort* « *de splendeur revêtu.* »
—	156,	—	35,	—	*des Corneille et des Racine*, lisez : *des Corneilles et des Racines.*
—	163,	—	3,	—	*tous les dons*, lisez : *les dons.*
—	200,	—	21,	—	*le tubercule*, lisez : *ce tubercule.*
—	206,	—	22,	—	*et vos Bacchantes*, lisez : *et de vos Bacchantes.*
—	214,	—	10,	—	*soient choses*, lisez : *ne soient choses.*
—	228,	—	22,	—	*vous voilà condamnés*, lisez : *nous voilà condamnés.*
—	232,	—	32,	—	*dans la base*, lisez : *donc la base.*
—	233,	—	21,	—	*pourtant et toujours*, lisez : *partout et toujours.*
—	246,	—	29,	—	*les costumes*, lisez : *les coutumes.*
—	252,	—	25,	—	*jamais l'ait demandé*, lisez : *jamais ait demandé.*
—	296,	—	6,	—	*émulation*, lisez : *émotion.*
—	298,	—	33,	—	*leur rendent*, lisez : *leur rende.*

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE . . . . . .

PREMIÈRE PARTIE

RELIGION

CHAP. I. — *De l'influence différente des religions et de la religion* 7
— II. — *Qu'est-ce que la religion* 14
§ 1. Pourquoi il faut que la vérité se conquière . . . . . *ib.*
§ 2. Comment les conditions de la réalité de la religion sont la non-existence du Dieu-être, et l'insensibilité, conséquemment l'automatisme, des bêtes 15
— III. — *Démonstration de l'automatisme des bêtes. — Comment il se conclut de la persistance de leur instinct.* 21
§ 1. Pourquoi nous faisons cette démonstration, qui est superflue. *ib.*
§ 2. Identité de l'automatisme et de l'instinct. 22
§ 3. De l'impossibilité de fixer les limites de l'instinct. . . . 25
§ 4. Des solutions de continuité impossibles, que présenterait l'intelligence des bêtes. 27
§ 5. Comment les faits cités par la science, comme preuves de l'intelligence animale, renversent toute l'économie du système scientifique de la *série continue des êtres*. . . . 28
§ 6. Que l'intelligence existerait chez les animaux hors des conditions nécessaires à son développement 29
§ 7. Comment l'intelligence et l'instinct s'excluent d'une manière absolue 30
— IV. — *Comment un pur mécanisme suffit à expliquer tous les phénomènes de la vie animale* 33
Éducabilité des bêtes. — Que l'éducation chez les bêtes se donne exclusivement à l'organisme. 35
§ 1. Inexplicabilité de la stérilité de l'éducation des bêtes par rapport à elles-mêmes . . . . . *ib.*
§ 2. Inexplicabilité de l'invariabilité des prétendus besoins des bêtes savantes. . . . . .
§ 3. Comment la prétendue mémoire des bêtes, propriété purement organique, n'a rien de commun avec le ressouvenir. . .

CHAP. V. — *Démonstration de l'insensibilité des bêtes. — Comment de l'absence du verbe chez les bêtes se conclut leur insensibilité* . . . 41
§ 1. Que l'absence du verbe chez les bêtes ne s'explique pas par des particularités organiques . . . . . *ib.*
§ 2. Comment penser, parler et sentir dans le temps sont une seule et même chose 42
§ 3. Comment à l'état d'isolement, ou avant le verbe, l'homme ne sent que dans l'éternité, c'est à dire ne pense pas 44
§ 4. Comment dans l'état de société, le verbe nécessairement se développe. 46
§ 5. Conclusion : comment l'absence du verbe chez les bêtes démontre leur insensibilité 48
Déroute prochaine du matérialisme 50
— VI. — *Comment notre doctrine de l'immatérialité de la sensibilité qui satisfait à tout, qui répond à tout, par laquelle seule l'ordre absolu existe, se trouverait, antérieurement même à toute démonstration, marquée au coin de la vérité.* 52
§ 1. Comme quoi l'éternité de notre existence ne peut consister que dans une succession infinie de vies terrestres . . . . *ib.*
§ 2. Comme quoi la continuité du moi n'a nullement pour condition le lien de la mémoire d'une vie à l'autre. 53
§ 3. Comme quoi la fatalité des événements ne fait pas obstacle à la liberté des actions 56
§ 4. Comme quoi la sanction a lieu sans l'intervention d'aucune puissance personnelle 57
— VII. — *Que la morale dite indépendante, c'est l'absence de toute morale.* 59
§ 1. Accord nécessaire de la morale et de la raison. . . . . *ib.*
§ 2. Insuffisance de la conscience, comme mobile de nos actions et comme raison de l'ordre 60
§ 3. Nécessité de la certitude religieuse, comme base de toute morale, de toute philosophie. 62

—

DEUXIÈME PARTIE

SOCIALISME

—

INTRODUCTION

COMMENT PAR LA RELIGION SCIENTIFIQUE NOUS AVONS LES ASSISES DE LA SOCIÉTÉ NOUVELLE

—

PREMIÈRE SECTION

SOCIALISME SIMPLISTE. — SES PRINCIPALES FORMES

— I. — *Du droit au travail*. 67
— II. — *Commanditisme de l'état. — Associations ouvrières* 74
— III. — *Association entre patrons et ouvriers*. 79
— IV. — *Amélioration des salaires* 82

—

DEUXIÈME SECTION

SOCIALISME GALIMATIAS

CHAP. I. — *Synthèse de la propriété et de la communauté, par Proudhon.*
— II. — *Constitution de la valeur, mutualité du crédit, banque d'échange* 86

—

TROISIÈME SECTION

SOCIALISME RATIONNEL. — ÉGALITÉ DES MOYENS. — SOCIÉTÉ PROCHAINE

— I. — *Domination du capital* 103
— II. — *Subordination du capital* 123

—

QUATRIÈME SECTION

SOCIALISME RELIGIEUX. — ÉGALITÉ ABSOLUE DES CONDITIONS. — SOCIÉTÉ DE L'AVENIR

Pourquoi nos aspirations vont au delà de l'égalité sociale . . . 137
— I. — *Comme quoi la raison et la justice demandent l'égalité des conditions* 142
§ 1. Qu'est-ce que l'inégalité des intelligences. 143
§ 2. Que l'égalité des conditions serait d'abord nécessaire pour légitimer l'inégalité des conditions. 149
§ 3. Que la mesure de nos devoirs étant nos facultés, et la mesure de nos droits, nos besoins, l'inégalité des intelligences ne saurait en justice fonder l'inégalité des conditions. . . . 151
§ 4. Comment les récompenses qu'on considère comme le stimulant nécessaire du génie, sont mortelles au génie 154
§ 5. Que le talent, qui est une œuvre sociale, ne peut donner de droits contre la société 157
§ 6. Que les talents seuls ne faisant pas les grands hommes, il n'y a pas plus de grands hommes que de femmes fortes : *mulierem fortem quis inveniet* 161
§ 7. Que la raison péremptoire de l'égalité des conditions, c'est la dépendance mutuelle des industries, qui fait leur équivalence 172
— II. — *Comment l'association intégrale implique l'égalité. — Illogisme de la doctrine phalanstérienne* 177
§ 1. Pourquoi on est phalanstérien. . . . . *ib.*
§ 2. Que l'inégalité des besoins n'étant pas un obstacle à l'égalité des conditions, l'égalité proportionnelle du phalanstère n'est que mensonge et contradiction 179
§ 3. Comment l'inégalité des conditions, qui peut être actuellement invoquée comme stimulant nécessaire du travail ou principe d'émulation, serait au phalanstère un ressort perfu . . . . . .
§ 4. Que le fait de la diversité des aptitudes, sur lequel re l'économie de l'organisation phalanstérienne, exclut l idée d'inégalité intellectuelle. . . . . .